الفكر الإسلامي

قراءات ومراجعات



زكي الميلاد





الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفكر الإسلامي

قراءات ومراجعات

الفكر الإسلامي

قراءات ومراجعات

زكي الميلاد



الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الميلاد، زكي

الفكر الإسلامي: قراءات ومراجعات/ زكي الميلاد.

٢٠٧ ص.

ببليوغرافية: ص ١٩٣ - ٢٠٣.

ISBN 978-9953-533-68-1

١. الإسلام - دراسات. ٢. الإسلام والسياسة. ٣. المرأة في الإسلام.
٤. النظام العالمي الجديد. أ. العنوان.

297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى عن الشبكة، بيروت، ٢٠١٢

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـــات

مقدّمة الطبعة الثانية

يضمّ هذا الكتاب مجموعة من الكتابات التي نُشِرَت في تسعينيّات القرن العشرين، خلال الفترة الممتدّة بين سنة ١٩٩٢م إلى سنة ١٩٩٨م، وهي الحقبة التي شهد فيها الفكر الإسلامي طوراً مهمّاً ومؤثّراً في مساراته ومسلكيّاته الفكريّة والتاريخيّة، وارتسمت فيها تغيّرات وتحوّلات شديدة الفاعليّة والتأثير في المجال الإسلامي بصورة عامة.

والدّارسون والمهتمّون بحقل الإسلاميّات المعاصرة سيظلّون في حاجة مستمرّة إلى العودة إلى هذه الحقبة، والتوقّف عند أحداثها وتطوّراتها الفكريّة والسياسيّة، وذلك لأهمّيتها من ثلاث جهات، من جهة ما قبلها، ومن جهة خاصّة بها، ومن جهة ما بعدها.

من جهة ما قبلها، لكون هذه الحقبة جاءت متّصلة ومتفاعلة مع حقبتين فاصلتين في تاريخيّة المسألة الإسلاميّة المعاصرة، وهما حقبتا السبعينيّات والثمانينيّات، وهاتان الحقبتان تمثّلان مع حقبة التسعينيّات منعطفاتٍ مهمّةً ومؤثّرةً للغاية في بنية الفكر الإسلامي ومساراته، وفي رؤيته ناظراً ومنظوراً إليه، وحتى في رؤيته إلى العالم.

ومن جهة خاصة بها، لكون هذه الحقبة تمثّل خاتمة القرن العشرين الذي شهد أحداثاً كبرى غيّرت مجرى التاريخ الإنساني، مثل تلاشي واضمحلال الخلافة العثمانية في عشرينيّات القرن، وظهور ما عرف في الأدبيّات العربيّة بالدولة القطريّة الحديثة في النصف الثاني من القرن، إلى انهيار وتفكك الاتحاد السوفياتي ومنظومته الشرقيّة، وتصدّع

الماركسيّة، بالإضافة إلى العديد من الحروب العالميّة والإقليميّة والأهليّة، والعديد من الثورات والانتفاضات الشعبيّة، إلى ما هنالك من تحوّلات وتطوّرات على الصُّعد كافّة.

ومن جهة ما بعدها، لكون هذه الحقبة جاءت متصلة بالقرن الحادي والعشرين، الذي هبّت عليه رياح عاتية مع أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر التي جعلت العالم يعيش على إيقاع صدام بين الحضارات.

وتنتمي هذه الكتابات، كما هو واضح، إلى حقل الإسلاميّات المعاصرة، وتُعنى بدراسة الفكر الإسلامي المعاصر، ومن حيث التوصيف هي كتابات استطلاعيّة في الأساس تتوخّى رصد وتوثيق المواقف والتصوّرات الإسلاميّة المعاصرة، وتكوين المعرفة بها، وذلك من خلال العودة إلى نصوص ومقالات تتعلّق بجملة من المفاهيم الأساسيّة والملحّة، آمل أن يكون هذا الكتاب مفيداً من هذه الجهة.

وفي خطوة لافتة، جرى اعتماد هذا الكتاب في المقرّر الدراسي لجامعة الكوفة بمدينة النجف الأشرف العراقيّة، كليّة الفقه، قسم العقيدة والفكر الإسلامي، مادّة تاريخ الفكر الإسلامي، لمرحلة السنة الأولى، وحسب البرنامج الذي يمتدّ إلى ثلاثين أسبوعاً يمثّل الكتاب ما يزيد على عشرين أسبوعاً. وقسم العقيدة والفكر الإسلامي هو أحد أقسام كليّة الفقه الأربعة وقد استحدث في العام الدراسي ٢٠٠٨ ـ ٢٠٠٩م، وهذا القسم مهمّته كما جاء في بيانات الكليّة، إعداد كوادر متخصّصة في تدريس المواد الدراسيّة ذات الصلة بعلوم الشريعة في المدارس الإعداديّة، فضلاً عن سعيه ـ بعد تخرّج الدورة الأولى ـ إلى فتح الدراسات العليا فيه.

وأودّ التنبيه إلى أنّ هذه الطبعة الجديدة تمتاز عن الطبعة الأولى بتنقيحات هامة، شملت جميع فصول الكتاب.

زكي الميلاد

مقدّمة الطبعة الأولى

الأوضاع والتطوّرات والبيئات التي ارتبط بها الفكر الإسلامي، خلال حقبة ثمانينيّات القرن العشرين، فرضت عليه وضعيّات، وسياقات وتحوّلات من نمط مختلف ومغاير تماماً عن الأنماط التي مرّت عليه من قبل، ومن شدّة التحوّلات التي حصلت في هذه المرحلة أطلق بعض الكتّاب وصف الفكر الإسلامي الجديد، في إشارة إلى مدى التغيّر الذي حصل في مسارات ومسلكيّات الفكر الإسلامي.

وهناك من يرى، مثل الدكتور رضوان السيد في كتابه **سياسيات الإسلام المعاصر.. مراجعات ومتابعات**، أن فترة الثمانينيّات شهدت عودة لشيء من التروّي والتوازن في نطاق الفكر الإسلامي، وعلى مستوى سائر المسائل.

لكنّ الذي أراه أن الفكر الإسلاميّ، وبالذات في النصف الثاني من الثمانينيّات، أصبح شديد الوعي بمسائله وقضاياه وموضوعاته، وذلك نتيجة اقترابه المباشر من الواقع الموضوعي بكلّ تعقيداته وتناقضاته وتشابكاته، تواصلاً وتفاعلاً وتحريكاً. الاقتراب الذي كشف عن مناطق الفراغ الواسعة في بنية الفكر الإسلامي، والتي كانت تتّسع مع مرور الوقت، وعن الغياب الواسع عن العصر وقضاياه وتطوّراته، وعن أزمة الحضور في المجال العالمي بأحداثه ومشكلاته.

لكنّ إنجاز هذه المهمة تأثّر بطبيعة الانبعاثات العاصفة التي تميّزت بها فترة الثمانينيّات، وجعلت الفكر الإسلامي شديد الاندفاع والحماس

والتحريض، الوضعيّة التي تغيّرت مع فترة التسعينيّات حيث أصبح الفكر الإسلامي، مقارنة بما كان عليه من قبل، أكثر تماسكاً ونضجاً وعقلانيةً.

وحصل هذا التغيّر بعد زمن من التجريبات والتطبيقات والاحتكاكات مع الواقع والناس والعالم، وهي الوضعيّات التي أتاحت للفكر الإسلامي أن يواجه ذاته، ويمتحن أطروحاته، ويجرّب تصوّراته، وينظر إلى طرائقه وآليّاته ومنهجيّاته. وهذا من أكثر ما كان يحتاج إليه الفكر الإسلامي، لكي يدرك حاجته إلى التجديد والتطوير، وإلى ضرورة التحوّل والانتقال من المثاليّة إلى الواقعيّة، ومن التنظير إلى التجريب، ومن التعامل مع الأفكار إلى التعامل مع الواقع، ومن الإطلاقيّات إلى النسبيّات، ومن المجملات إلى التفصيلات، ومن الاكتفاء بالثوابت إلى النظر في المتغيّرات، ومن التراث إلى المعاصرة، ومن الماضي إلى المستقبل.

ومن الواضح أنّ هذه التحوّلات والانتقالات والمآلات ما كان من الممكن أن يلتفت إليها الفكر الإسلامي، في ظروف الانكفاء والانكماش والانقطاع، التي كان عليها في العقود الماضية.

وقد برهن الفكر الإسلامي على حيويّة وديناميّة فائقتين خلال الفترة التي سجّل فيها حضوراً متزايداً ومتصاعداً ما بين فترة ثمانينيّات وتسعينيّات القرن العشرين، ولعلّها فاجأت وأذهلت الكثيرين من خارج المنظومة الإسلاميّة، بسبب الانطباعات التي تشكّلت عند هؤلاء، الذين ظلّوا يصفون الفكر الإسلامي بالجمود والتحجّر، والنزعة التراثيّة، والاحتماء بالماضي، والانكماش على الذات، والانغلاق عن العصر، وعدم القدرة على مواكبة التقدم والحداثة، إلى غير ذلك من أوصاف ونعوت أصبحت موضع شكّ.

واللافت في الأمر أنّ هذه الحيويّة، وهذا الحضور للفكر الإسلامي جاء في وقت تراجعت فيه وتصدّعت واحدة من أضخم وأبرز الأيديولوجيّات والفلسفات التي عرفها التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر، وهي الأيديولوجيّة الماركسيّة التي مثّلت عند انطلاقتها أعظم

شرخ داخل الحضارة الأوروبيّة، وأعظم نقد جذري وصارم داخل الثقافة الأوروبية، كما مثّلت أشدّ الأيديولوجيّات والفلسفات عنفاً وصداماً للدين والفكر الديني في المجال العربي والإسلامي، حيث ظلّت تصف نفسها ومن ينتسبون إليها بالتقدّميّة، وتصف من ينتسبون إلى الفكر الديني بالجمود والرجعيّة.

وما يحاول تقديمه هذا الكتاب، هو الكشف عن قراءات ومراجعات الفكر الإسلامي التي حصلت ما بين ثمانينيّات وتسعينيّات القرن العشرين، ومحاولة تتبّع وفحص هذه القراءات والمراجعات، وتحليل سياقاتها وأرضيّاتها الذاتيّة والموضوعيّة.

والكشف عن هذه القراءات والمراجعات جاء في إطار تتبّع المواقف والتصوّرات التي ظهرت في ساحة الفكر الإسلامي، تجاه مجموعة من المفاهيم هي الأكثر تداولاً وسجالاً، والأبرز حضوراً وتأثيراً على الصعد كافة، وبين مختلف المنظومات الفكريّة المتغايرة، وفي النطاقات العربيّة والإسلاميّة والعالميّة، من هذه المفاهيم: التعدديّة، الديمقراطيّة، الحداثة، حقوق الإنسان، المرأة، الحركة الإسلاميّة، النظام العالمي الجديد.

ومن جهة كانت هناك اهتمامات لدى المنظومات الفكريّة المغايرة، في معرفة مواقف وتصوّرات الفكر الإسلامي تجاه هذه المفاهيم، باعتبارها الأكثر اشتغالاً واحتكاكاً بين الثقافات والهويات والحضارات في العالم، المعرفة التي على أساسها تتحدّد صورة الفكر الإسلامي في رؤية هذه المنظومات.

ومن جهة أخرى، فإنّ الفكر الإسلامي كان معنياً بشرح مواقفه وتصوّراته تجاه هذه المفاهيم، والكشف عن قراءاته ومراجعاته الحاصلة والمستجدّة، لتطوير رؤيته إلى ذاته، ورؤيته إلى العالم والعصر.

ولتحقيق هذا الغرض، حاولتُ قدْرَ الإمكان استقراء النصوص والمقولات التي كشفت وعبّرت عن رؤية الخطابات الإسلاميّة المعاصرة تجاه هذه المفاهيم، ولهذا جاء الكتاب مكثّفاً وموثّقاً بهذه النصوص

والمقولات، ومن هذه الجهة ينتمي هذا الكتاب إلى نسق الكتابات التي حاولت تكوين المعرفة بنصوص الفكر الإسلامي ومقولاته، وتحوّلات هذه النصوص والمقولات وتطوّراتها خلال الحقبة الزمنيّة المستهدَفة.

ومن الحقائق الواضحة التي ينبغي أن تعرف منهجيّاً، أن الفكر الإسلامي في داخله لا يمثّل خطاباً واحداً مندمجاً ومتجانساً، بقدر ما يمثّل خطابات متعدّدة ومتنوّعة، وتتفاوت هذه الخطابات بحسب مستويات نموّها وتجربتها وخبرتها، وبحسب تراكماتها وانفتاحاتها، وهكذا بحسب رؤيتها إلى العالم، وهذا ما يفسّر الفروقات والتباينات التي تظهر بين هذه الخطابات، وفي مواقفها وتصوراتها تجاه هذه المفاهيم المدروسة في هذا الكتاب.

والذي وجدته أن الفكر الإسلامي بصورة عامة، أظهر وعياً ونضجاً في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، يفوق ما كان عليه قبل ذلك، وهذا التطور يمكن أن يأخذ وتيرة متصاعدة إذا تمكّن الفكر الإسلامي أن يحافظ على حيويّته وديناميّته الفكريّتين في تواصله مع العصر ومعارفه، ومع اندماجه مع العالم وتجدّده.

وآنذاك، نُشِرَت ثلاثٌ من هذه الكتابات في مجلّة **المستقبل العربي** التي يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، والباقية نشرت في مجلة **الكلمة** بعد صدورها في خريف ١٩٩٣م، وإحدى هذه الكتابات، وهي موضوع التعدديّة، شاركتُ به في ندوة **التعدديّة الحزبيّة والطائفيّة والعرقيّة في العالم العربي** التي نظّمها في واشنطن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بالتعاون مع وزارة الأوقاف الكويتيّة في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣م.

ولقِيَت هذه الكتابات عند نشرها اهتماماً ومتابعةً من بعض المهتمين، حيث تُرجِمَ بعضُها إلى الإنكليزية ونُشِرَ في مجلة تصدر في الولايات المتحدة الأمريكيّة، وبعضها أُعيد نشرُه في أكثر من مكان، وبعضها الآخر جرى تداوله لمناقشته في جلسات ثقافيّة.

وأخيراً، فإنّ هذه الكتابات هي حصيلة متابعات واهتمامات مستمرّة في مجال الفكر الإسلامي، أرجو أن تفتح هامشاً من النقد والحوار، وتبعث على التفاكر والمساءلة.

والله وليّ التوفيق

زكي الميلاد
المملكة العربية السعودية
٢١ شعبان ١٤١٩هـ ـ ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٨م

الفصل الأول

التعدّدية

أولاً: تمهيد.. صحوة مفاهيميّة

ظلّ الفكر الإسلامي المعاصر يتطلّع إلى أن يخوض دورةً معرفيّةً جديدةً، من خلال إنجاز عطاءات فكريّة متميّزة، وإبداعات ثقافيّة أصيلة ومتجدّدة، والسعي نحو الارتباط والتواصل مع مشكلات الحضارة، والانشغال بعمليات النهوض الحضاري في الأمة. الأمر الذي تطلّب دوماً العناية بتطهير حركة الفكر الإسلامي من رواسب الانحطاط والتخلّف، وتجديده ليعود أصيلاً وفعّالاً، الأصالة التي يؤسّس عليها الفكر الإسلامي معاصرته، وليستعيد من خلالها منبع الفاعلية، ويمتلك قدرة التجديد والتطوير في الحياة الإسلاميّة.

وعلى هذا الأساس حاول الفكر الإسلامي أن يقرأ منظومته المفاهيميّة والمعرفيّة بمنهجيّة جديدة، تقوم على تجزئة الأفكار وتحليلها وتنقيتها، ومن ثَمّ إعادة تركيبها بانسجام بين الفروع والأصول، وبين الجزئيّات والكليّات، وبين المقيّدات والمطلقات، وبين الثوابت والمتغيّرات.

وهذا ما نلاحظه في بعض القراءات الإسلاميّة المعاصرة لجدليّات فكريّة دقيقة في نطاق النظريّات، ولمشكلات واقعيّة حادّة في نطاق التطبيقات، حيث خضعت هذه الأفكار والوقائع إلى تفكيكات معرفيّة ومنهجيّة من أجل تحليل مكوناتها وعناصرها، لتشخيص النفع من الضرر،

والسلب من الإيجاب، والنفع القريب من الضرر البعيد، أو الضرر القريب من النفع البعيد.

وأفضل نموذج على ذلك طريقة تكوين المعرفة بفكرة الديمقراطيّة، الفكرة التي كانت تُقابل من قَبل بالشكّ والرفض في أغلب خطابات الإسلاميّين، لأنّ النظر لها كان يجري في نطاق العموم والإطلاق، وباعتبارها تمثّل فلسفةً ومذهباً اجتماعيّاً يفوّض كلّ شيء للأمّة بما في ذلك التشريع.

وتغيّر الموقف حين تغيّرت الطريقة وتحوّلت من النظر الكلّي الإطلاقي، إلى النظر التجزيئي النسبي، وذلك بعد التعرّف على العناصر الإيجابيّة والمفيدة في فكرة الديمقراطيّة، وتطوير المعرفة بهذه الفكرة، والاقتناع بها، والتمسّك بهذه العناصر الإيجابيّة، التي منها الاعتراف بالتعدّدية وحقّ الاختلاف، التعايش السلمي بين الجماعات، الفصل بين السلطات، احترام حقوق الإنسان، والالتزام بالقانون، والعمل بالدستور.. إلى غير ذلك من عناصر شديدة الأهميّة.

هذا التطوّر المنهجي جاء نتيجة تأسيسات معرفيّة في المنظومة الفكريّة الإسلاميّة من جهة، ونتيجة انفتاحات على منظومة المعارف الإنسانيّة من جهة أخرى، وكان من نتائجه الاقتراب من النسبيّة الحيويّة، والتخلّي عن الإطلاقية الجامدة التي كانت غالبة على تفكير المسلمين فيما مضى.

وبإمكان هذا التطور أن يضمّن الفكر الإسلامي حيويّة وتوازناً، ويكسبه انفتاحاً وإيجابيّة في تعامله ونقده للأفكار والتصوّرات والمناهج الأخرى بمشاربها الفكرية المختلفة، وذلك انطلاقاً من خلفية أنّ الحق والصواب يجب أخذه أنّى كان مصدره، ومن أيّة جهة كان، وهذا يجعلنا نتوصّل إلى ما نصطلح عليه بنظريّة الموافقة النسّبية، التي تحتاج لتأسيسات منهجيّة ومعرفيّة في الفكر الإسلامي، وذلك لكثرة الحاجة إلى هذه النظريّة.

ولعلّ من أدلّة الأخذ بهذه النظرية ما نستوحيه من قوله تعالى: **﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ**

﴿هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ﴾[1]، وكذلك ما نستوحيه من الأحاديث الشريفة التي تعدّ الحكمةَ ضالّة المؤمن، وهو أحقّ بها أنّى وجدها.

وفي هذا النطاق ومن منظور فقهي يرى الشيخ يوسف القرضاوي: «أنه لا يوجد مانع شرعي أن نقتبس فكرة أو نظريّة أو حلاً عملياً من غير المسلمين، فقد أخذ النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة الأحزاب بفكرة حفر الخندق، وهو من أساليب الفرس»[2].

ما نخلص إليه من هذا التمهيد، أنّ الفكر الإسلامي المعاصر بات يظهر وعياً وفهماً ونضجاً أفضل تجاه المفاهيم والقضايا الإشكاليّة والجدليّة التي تشغل اهتمام النخب الفكريّة بمشاربها المختلفة، وفي مختلف مراكز العالم، مثل قضايا الديمقراطيّة، والحداثة، وحقوق الإنسان، وغيرها.

ومن هذه القضايا كذلك، والتي نحن بصدد دراستها، قضيّة التعدديّة الحزبيّة والسياسيّة، وهي القضيّة التي كان الفكر الإسلامي إلى وقت قريب يتعامل معها بنوع من الحساسية والحرج والتحفّظ، وحسب رأي الدكتور محمد عمارة: «إنّ الكثير من الحركات الإسلاميّة المعاصرة، ولا نبالغ إذا قلنا أكثريتها إنّما تقف من مبدأ التعدديّة، سواء في الرؤى الفكرية أو في الأوعية التنظيميّة والتنظيمات الحركيّة، موقف الرفض العدائي، أو الريبة الشديدة، أو الشكّ في شرعيّتها، أو في ضرورتها وجدواها»[3].

وهذا ما تغيّر فيما بعد نتيجة ما نسميه بالصحوة المفاهيميّة التي مرّت على الفكر الإسلامي، وهذه الصحوة في المعايير الحضاريّة هي أهمّ من تلك الصحوة السياسيّة التي شهدنا تعاظمها على امتداد جغرافيا العالم الإسلامي.

ثانياً: الحزب.. لغةً واصطلاحاً

للحديث عن التعدديّة الحزبية سوف نبدأ ببعض المقدّمات التمهيديّة، ومن هذه المقدّمات الكشف عن معنى الحزب لغةً واصطلاحاً، فقد جاء في

---

(1) **القرآن الكريم**، «سورة الزمر،» الآية ١٨.

(2) يوسف القرضاوي، **فتاوى معاصرة** (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٣)، ج ٢، ص ٦٤٣.

(3) عبد الله النفيسي، **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية.. أوراق في النقد الذاتي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩)، ص ٣٣٠.

لسان العرب لابن منظور: «الحزب: جماعة الناس، والجمع أحزاب، والأحزاب: جنود الكفار، تألّبوا وتظاهروا على حزب النبي (ﷺ)، وهم قريش، وغطفان، وبنو قريظة. وقوله تعالى: **﴿يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُم مِّثْلَ يَوْمِ الأَحْزَابِ﴾**[4] . . . والحزب: الطائفة، والأحزاب الطوائف التي تجتمع على محاربة الأنبياء عليهم السلام»[5].

وفي **القاموس المحيط** للفيروزآبادي: «الحزب: جماعة الناس. والأحزاب جمعه، وجمع كانوا تألبوا وتظاهروا على حرب النبي صلى الله عليه وآله»[6].

وفي **معجم مقاييس اللغة** لأحمد بن فارس بن زكريا: «حزب وهو تجمّع الشيء.. فمن ذلك الحزب الجماعة من الناس، قال الله تعالى: **﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾**[7]، والطائفة من كل شيء حزب»[8].

وعن الراغب الأصفهاني في **مفردات ألفاظ القرآن** قال: «الحزب جماعة فيها غلظ»، قال عزّ وجل: **﴿أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَداً﴾**[9].

من هذه التعاريف اللغويّة نكتشف أنّها تتّفق على معنى الحزب بصيغة المفرد، وهو جماعة من الناس، من دون تحديدات للهويّة والطبيعة الفكريّة أو السياسيّة أو الاجتماعيّة لهذه الجماعة من الناس، وتتّفق أيضاً على صيغة الجمع بمعنى أحزاب، وهم الأحزاب الذين تألبوا على حرب النبي (ﷺ).

وما يستدعي النقاش هنا يتحدّد في المعنى المُعطى لكلمة الحزب

---

(٤) **القرآن الكريم**، «سورة غافر،» الآية ٣٠.

(٥) جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [١٩٩٨])، ج ٣، ص ١٤٨.

(٦) الفيروزآبادي، **القاموس المحيط** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦)، ص ٩٤.

(٧) **القرآن الكريم**، «سورة الروم،» الآية ٣٢.

(٨) أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون (قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م)، ج ٢، ص ٥٥.

(٩) **القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآية ١٢. انظر أيضاً: أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن** (دمشق: دار القلم، ١٩٩٢)، ص ٣٢١.

بصيغة الجمع، فلماذا لا نقول عن الأحزاب إنّهم جماعات من الناس، من دون أي إشارة خارجة عن نطاق اللغة، وبعيداً عن أيّ علاقةٍ بالحَدَثِ التاريخي الذي حصل على عهد الرسول (ﷺ) حين اتفقت الكفار على محاربته، بحيث نستخرج المعنى الجمعي لكلمة الحزب من المعنى الفردي، وهذا ما يتناسب مع الأبحاث اللغويّة التي تتّصف بالتجريد وعدم التحيّز.

أما تفسير كلمة الأحزاب باجتماع الكفار على حرب النبي (ﷺ)، فلأن اسم الأحزاب أطلق لأول مرّة في التاريخ الإسلامي على أول حلف يتّفق فيه الكفار على محاربة الرسول (ﷺ)[١٠]، وهناك جانب آخر من التفسير سوف نأتي على ذكره لاحقاً.

وبشأن ما ذكره الراغب الأصفهاني في تعريفه للحزب عند قوله: «الحزب: جماعة فيها غلظ»، فيبدو أنه ربط المعنى بدلالة حسّية لا بدلالة معنويّة، وهي الدلالة التي أشار إليها ابن منظور في لسانه، والفيروز آبادي في قاموسه، بقولهما: «الحزب والحزباءة، بكسرهما: الأرض الغليظة»[١١].

هذا من الجهة اللغويّة، أما من الجهة الاصطلاحيّة، فالحزب في تعريف إدموند بيرك هو: «مجموعة من الأفراد المتّحدين لتحقيق الصالح القومي، بمساعيهم المشتركة على أساس مبادئ معيّنة اتفقوا جميعاً عليها»[١٢].

وفي تعريف جورج بيرك: «الحزب هو كل تجمّع لأشخاص يعتنقون النظريّة السياسيّة نفسها، ويحاولون وضعها موضع الاعتبار والتقدير، عن طريق التحالف مع أكبر عدد ممكن من المواطنين، ثم التوصّل إلى السلطة أو على الأقلّ التأثير على قراراتها»[١٣].

وفي تعريف موريس ديفرجيه: «الحزب ليس مجرد جماعة، ولكن

---

(١٠) أحمد شوقي الفنجري، **الحرية السياسية في الإسلام** (الكويت: دار القلم، ١٩٧٣)، ص ٢٣٩.

(١١) المصدر نفسه، والراغب الأصفهاني، المصدر نفسه.

(١٢) فاروق عبد السلام، **الإسلام والأحزاب السياسية** (القاهرة: مكتبة قليوب، ١٩٨٧)، ص ١٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٥.

انسجام بين جماعة، إنه اتحاد جماعات صغيرة مبعثرة في عرض البلاد، والربط بينها في مؤسسات متضامنة»[١٤].

ويرى بعض علماء القانون الدستوري أن: «من الصعوبة إعطاء تعريف موحّد جامع، نظراً لاختلاف العقيدة والمقاصد لكلّ حزب، وتنوّع الأدوار التي يقوم بها»[١٥].

من الواضح أنّ، هذه التعريفات الاصطلاحيّة لمعنى الحزب تتّفق فيما بينها من حيث الإجمال والعموم، وتنطبق هذه التعريفات كذلك حتّى على ما هو سائد من نمط الأحزاب السياسيّة في المجال العربي والإسلامي، والاختلافات الجوهريّة تتحدّد بشكل أساس في المقاصد والغايات، وفي طبيعة المرجعيّات الفكريّة والقيميّة.

ثالثاً: الحزب في القرآن

وردت كلمة حزب في القرآن الكريم في عشرين موضعاً، في ثلاث عشرة سورة، ثمانية مواضع منها بصيغة المفرد، وواحد بصيغة المثنى، وأحد عشر موضعاً بصيغة الجمع.

«والحزب كلمة عربيّة، فقد كان هذا اللفظ غير متداوَل في السابق عند غير العرب، ولذا خلا الدستور الفرنسي المدوّن عام ١٨٣١م من هذا اللفظ، ولمّا دُوِّنَ الدستور البلجيكي مقتبساً عن الدستور الفرنسي لم يُذكَر فيه هذا اللفظ»[١٦].

ويرى الدكتور إسماعيل الغزال: «أنّ وجود كلمة حزب أو أحزاب في القرآن الكريم لا يعني وجود أحزاب سياسيّة منتظمة ذات كيان قانوني مستقل»[١٧].

---

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) إسماعيل الغزال، **القانون الدستوري والنظم السياسية** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨٢)، ص ٢٠٤.

(١٦) محمد الشيرازي، **الفقه ـ كتاب السياسة** (بيروت: دار العلوم، ١٩٨٧)، ج ١٠٦، ص ١٠٠.

(١٧) الغزال، المصدر نفسه، ص ٢٠١.

ولا تعبّر هذه الكلمات أيضاً، عن المعاني والدلالات الاصطلاحية المتداولة في الفكر السياسي، والقانون الدستوري، وعلم الاجتماع السياسي.

وعند النظر في كلمات الحزب في القرآن الكريم يمكن التوصل إلى الحقائق التالية:

أولاً: استعمل القرآن كلمة حزب تارة للمدح مثل قوله: حزب الله، وتارةً للذمّ مثل قوله: حزب الشيطان، وتارةً للأعم مثل قوله تعالى: **﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُراً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾**[18]، مع ملاحظة أن آيات الذمّ أكثر من آيات المدح.

ثانياً: إن كلمة الأحزاب بصيغة الجمع لم ترد في القرآن إلا في مقام الذمّ، وما وردت في مقام المدح إلا بصيغة المفرد فقط، كما وردت في مقام الذمّ كذلك بصيغة المفرد.

ولعلّ هذا ما يفسر اختيار معاجم اللغة لكلمة الأحزاب بصيغة الجمع في معنى الذمّ، أمّا لماذا جاءت كلمة الأحزاب بصيغة الجمع في القرآن في مقام الذمّ فقط، فلأن القرآن الكريم أوردها في سياق الحديث عن الاختلاف والتفرق والاجتماع على الباطل ومحاربة الحق، كقوله تعالى: **﴿وإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ. فَاخْتَلَفَ الأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾**[19].

وقوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ. فَاخْتَلَفَ الأَحْزَابُ مِن بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابِ يَوْمٍ أَلِيمٍ﴾**[20].

وقوله تعالى: **﴿وَمَن يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ﴾**[21].

وقوله تعالى: **﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ**

---

(١٨) **القرآن الكريم**، «سورة المؤمنون،» الآية ٥٣.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة مريم،» الآيتان ٣٦ ـ ٣٧.

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآيتان ٦٤ ـ ٦٥.

(٢١) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ١٧.

وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَاناً وتسليماً﴾[٢٢]، إلى غير ذلك من الآيات.

والمدح الذي ورد لكلمة حزب بصيغة المفرد في القرآن الكريم، جاء في سياق الحديث عن وحدة العقيدة، وأن النصرة والدفاع هو للعقيدة لا للمصالح والأهواء، وجميع هذه الآيات تحدّثت عن الحزب بصيغة ثنائية مركّبة اقترنت فيها كلمة الحزب باسم الله سبحانه، كقوله تعالى: **﴿أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾**[٢٣].

وقوله تعالى: **﴿ وَمَن يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾**[٢٤].

وجاءت للذمّ بصيغة المفرد أيضاً، باعتبار أن من يجانب حزب الله أي السلوك والطريق الذي يرتضيه الله سبحانه وتعالى لعباده الصالحين، فإنّه يكون متولّياً لحزب الشيطان، كقوله تعالى: **﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُوْلَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾**[٢٥].

ثالثاً: يرى بعضهم أن القرآن الكريم قد ذمّ الحزب والتحزّب والأحزاب، وذلك بالاستناد إلى الآيات التي ورد فيها الذمّ، من دون التوقّف عند هذه الآيات والنظر فيها، ومقارنتها بالآيات الأخرى التي ورد فيها المدح، وهذه من الأخطاء ومن المشكلات المنهجيّة، وعن هذه الظاهرة يرى الدكتور محمد سليم العوا أنّ: «قَصْر الاستناد والاستدلال على استخدامات القرآن الكريم اللفظ الحزبي في معرض الذمّ، أمر لا يُسَوَّغ في منطق العلم، ولا تستقيم النتائج التي تترتّب عليه في صحيح الاستدلال»[٢٦]، خصوصاً وأنّ آيات المدح واضحة وبيّنة كقوله تعالى: **﴿أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾**.

---

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٢٢.

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة المجادلة،» الآية ٢٢.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥٦.

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة المجادلة،» الآية ١٩.

(٢٦) محمد سليم العوّا، «التعدّدية السياسيّة من منظور إسلامي،» **الإنسان** (باريس)، السنة ١، العدد ٢ (آب/ أغسطس ١٩٩٠)، ص ٢٥.

رابعاً: إنّ أغلب المفسّرين بما في ذلك المعاصرون منهم، لم يتوقّفوا بحثاً وتحليلاً عن معاني ودلالات كلمة حزب أو أحزاب في الآيات التي وردت فيها هذه الكلمات، مع أنّها من الكلمات التي بحاجة إلى تحقيق ونظر، وذلك بعد أن تباينت حولها وجهات النظر، ولرفع ما يحيط بها من التباسات.

رابعاً: الحزبيّة في فكر المسلمين

يفتقر الفكر السياسي المعاصر عند المسلمين إلى رؤية متماسكة تجاه فكرة الحزبيّة، يستند فيها إلى أسس علميّة راسخة، من خلال تحليل التجربة التاريخيّة عند المسلمين، أو التحقيق العلمي لهذا المفهوم في القرآن الكريم، أو بالنظر للخبرة التي تكوّنت في المجتمعات المعاصرة، أو بواسطة المعرفة المتراكمة حول هذه الفكرة في العلوم السياسيّة، والقانونيّة، والدستوريّة، والاجتماعيّة.

ومن الدلائل الكاشفة عن ذلك ما أشار إليه الدكتور فاروق عبد السلام الذي يرى أن: «كلمة الأحزاب مكروهة عند المسلم أصلاً، ووقعها بغيض لدى حسّه وسمعه، لأنّها تعود حال سماعها بالذكرى لأول عهد المسلمين بها حيث الأحزاب هم أعداء رسول الله (ﷺ) من الكفّار ممّن آذوا الرسول (ﷺ) وحاربوه»[٢٧].

وهذا ما يراه أيضاً الدكتور أحمد شوقي الفنجري، وفي تحليله لهذا الموقف عند المسلمين يرى: «ربما كانت كلمة الحزب من التعبيرات البغيضة التي تثير التحفّظ لدى عامّة المسلمين.. فقد أطلق اسم الأحزاب لأول مرة في التاريخ الإسلامي على أول حلف يتّفق فيه الكفّار على محاربة الرسول (ﷺ).. ولم تعرف الأحزاب بعد ذلك في أيِّ عهدٍ من عهود الإسلام.. وظهور الأحزاب في ظلّ الاستعمار قد طبعها بطابَعٍ خاصٍّ كريه.. هذا إلى جانب أن تلك الأحزاب لم تقم على المبادئ ولكن على الأشخاص»[٢٨]. إلى جانب من يرى أنّ

---

(٢٧) عبد السلام، **الإسلام والأحزاب السياسية**، ص ٤١.

(٢٨) الفنجري، **الحرية السياسية في الإسلام**، ص ٢٣٩.

الإسلامَ، أساساً، لا يعرف الحزبيّة، وأنّ القرآن الكريم ذمّ الحزبيّة[٢٩].

في حين يرى الدكتور محمد عمارة وبخلاف الرؤية السابقة أن: «مصطلح الحزب، في الأصول الإسلاميّة، قرآناً وسنةً، وكذلك في تجربة الدولة الإسلاميّة الأولى، على عهد رسول الله (ﷺ) ليس مرفوضاً لذاته وبإطلاق، وليس مقبولاً لذاته وبإطلاق، لكن معيار القبول لمصطلح الحزب، ومن ثم للتحزّب، والتنظيم الحزبي، هو مضمون الأهداف والأغراض والمقاصد والمبادئ التي قام لها وعليها هذا الحزب. فالشرك والمشركون حزب، ولكنّه ملعون ومرفوض، وأولياء الشيطان حزب، ولكنه ملعون ومرفوض، بينما نجد أولياء الله حزباً مقبولاً وموضع ثناء، وكذلك المؤمنون أنصار رسول الله (ﷺ)، هم حزبه المنخرطون في الجهاد لنصرة الدين»[٣٠].

والتسمية المفضّلة والمتداوَلَة عند المسلمين، والبديلة عن تسمية الحزب، هي تسمية الجماعة، وهذا التفضيل، وإن كان حسناً في العموم والإجمال، إلا أنّ عليه ملاحظتين:

الأولى: إن هذه التسمية أحدثت جدلاً عقيماً بين المسلمين، فمنهم من يقول الجماعة بالألف واللام، ومنهم من يقول جماعة من دون الألف واللام؛ وبين من يدّعي الحقّ المطلق، وبين من يعترف بحقّ الآخرين في الاجتهاد، فالذي يقول الجماعة يرى أنّ المسلمين تمثّلهم جماعة واحدة هي الجماعة الإسلامية، الرأي الذي لا يراه من يقول جماعة، وعلى أساس هذا الرأي، يمكن أن تتعدّد الجماعات بين المسلمين.

الثانية: يبقى أنّ معيار القبول أو الرفض لتسمية الجماعة يتّصل بالجوهر والمضمون، وليس لمجرّد الاسم.

ومن هذه الجهة تتساوى تسمية الحزب والجماعة، ويتحدّد معيارهما في الأهداف والمبادئ والمقاصد. ولكن، ومن حيث الدلالة، فإنّ تسمية

---

(٢٩) العوّا، «التعدّدية السياسيّة من منظور إسلامي».

(٣٠) محمد عمارة، «الإسلام والتعدّدية الحزبية،» **العربي** (الكويت)، السنة ٣٥، العدد ٤٠٣ (حزيران/ يونيو ١٩٩٢).

الجماعة هي أكثر أصالةً وتوافقاً وتداولاً في الأدبيّات الإسلاميّة القديمة والحديثة، وفي المنظومة الإسلاميّة كذلك، حيث وردت هذه التسمية وتواترت في النصّ الديني في مجال الحديث والسنّة تحديداً، كما إنّ هذه التسمية لها أبعاد اجتماعيّة أوسع من تسمية الحزب المشبعة بالدلالات السياسية.

خامساً: التعدّدية والتعدّدية السياسيّة

التعدّدية في جوهرها هي إقرار بالحرية والاختلاف والتعايش السلمي على قاعدة لا ضرر ولا ضِرار، وفي فلسفتها العامة هي حقيقة فطرية، وسنّة كونيّة، وقانون حياتي، ونعمة إلهيّة. حقيقة فطريّة لأنّ الناس جميعاً يدركونها، ويسلّمون بها، ويتكيّفون معها، وهي الأصل في حياتهم ومعيشتهم، فلا يمكن أن يعيش الناس من دون التعدديّة المفطورين عليها، وليس هناك مجتمع في العالم يعيش بذوق واحد، وتفكير واحد، ونمط واحد، وسلوك واحد.

والسنّة الكونيّة تتجلّى بأبهى صورها في هذا التعدّد والتنوّع اللذيْن لا يحصيان في عالم النبات والحيوان، وحتى في عالم الجماد، كما تتجلّى في طبقات الأرض، والأجرام الفلكية، والتضاريس الطبيعيّة.. الخ، ففي عالم النبات هناك ما لا يحصى تعداده، وهكذا في عالم الحيوان، وفي العوالم الأخرى كالأجرام السماوية.

وأشار إلى هذه الحقيقة القرآن الكريم في قوله تعالى: **﴿وَهُوَ الَّذِيَ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ. وَهُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِراً نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبّاً مُّتَرَاكِباً وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُواْ إِلِى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾**[٣١].

وقوله تعالى: **﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا**

---

(٣١) القرآن الكريم، «سورة الأنعام،» الآيتان ٩٨ ـ ٩٩.

وَغَرَابِيبُ سُودٌ. وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾[٣٢].

وقانون حياتي، يتجلى في تعدّد مواهب الإنسان وطاقاته، واختلاف طبائعه، وتنوع معارفه وخبراته، وهذه جميعاً هي من شروط الاجتماع الإنساني، فلو كانت المواهب والطاقات والطبائع والمعارف والخبرات واحدة لما تكوّن وتشكّل الاجتماع الإنساني.

وجاء في القرآن الكريم قوله تعالى: **﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾**[٣٣].

وقوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾**[٣٤].

لهذا كلّه، أصبحت التعدّدية نعمة إلهية للإنسان في مختلف أزمنته، وأطوار حياته، وتعدّد أبعاده.

هذا عن التعدّدية، أما **التعدّدية السياسيّة** فهي تمثّل حسب قول الدكتور محمد عمارة: «سمة من سمات الشورى والحريّة الإسلاميّة، لأنّ الحرية تعني حرية الإنسان في أن يفكّر، وأن يعبّر عن رأيه، وأن يلتقي في تنظيم مع من يماثلونه ويوافقونه ويتّفقون معه في التفكير والتعبير»[٣٥].

ويشير مفهوم التعدّدية السياسيّة حسب رأي أهل الخبرة إلى: «مشروعيّة تعدّد القوى والآراء السياسيّة، وحقّها في التعايش والتعبير عن نفسها، والمشاركة في صنع القرار العام، والتعدّدية بهذا المعنى هي إقرار واعتراف بوجود التنوّع الاجتماعي، وبأنّ هذا التنوع لابد أن يترتّب عليه اختلاف في المصالح، أو خلاف على الأولويّات، والتعدّدية السياسيّة هنا هي الإطار المقنّن للتعامل مع هذا الاختلاف والخلاف،

---

(٣٢) المصدر نفسه، «سورة فاطر،» الآيتان ٢٧ ـ ٢٨.

(٣٣) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٢٢.

(٣٤) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٣٥) حوار مع الدكتور محمد عمارة في: **العالم** (لندن) (٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩١).

بحيث لا يتحوّل إلى صراع يهدّد سلامة الدولة وتماسك المجتمع»[٣٦].

والمفترض في هذه التعدّدية السياسيّة أن تتشكّل على أصول وقواعد يرتضيها ويحترمها ويصونها الجميع، وتعتني بها جميع المكونات السياسيّة والاجتماعيّة في الأمّة. وعن التعدّدية التي يرتضيها الإسلام يرى الدكتور عبد العزيز الخياط أنها: «تعني حريّة التجمع السلمي والتعبير عن الرأي ضمن الإطار العام على أسس واضحة وسليمة، وإن الاختلاف في الاجتهادات مقبول شريطة أن تكون كلها لمصلحة الأمّة، وأن تكون مصلحة الأمة فوق الاختلافات وفوق التعدّدية، فإذا أدّت التعدّدية إلى التمزّق والفرقة وجب منعها»[٣٧].

سادساً: المنهج التاريخي.. وتأصيل التعدّدية

بعد إدراك الحاجة لفكرة التعدّدية جرت في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر محاولات لبلورة تأصيلات وتقعيدات شرعيّة وعقليّة وقانونيّة بقصد توثيق هذه الفكرة، وتعميم الاقتناع بها، والخروج من أزمة الأحاديّة، والاعتراف بحقّ الآخرين في الوجود والبقاء والاختلاف، واستندت هذه التأصيلات والتقعيدات إلى قواعد ومرتكزات، تنتمي إلى عدد من الحقول المعرفيّة.

من هذه الحقول المعرفيّة المنهج التاريخي الذي يرى فيه بعضهم أنّه يتضمّن أقوى البراهين وأوثق الأدلة، وتتجلّى فيه سيرة السلف الصالح، ويعبّر عن التأسيسات الأولى للتجربة الإسلاميّة في نقائها وصفائها، وعن المجتمع الإسلامي في نموذجيّته وتفوّقه، ومن جهة أخرى فإنّه الحقل الذي يمثّل اختبار الأفكار والمفاهيم، واكتشاف المعارف والعلوم، وتراكم الخبرات والتجارب.

في مقابل هذا التصور، هناك من يرى أن لا ضرورة للبحث عن أصل

---

(٣٦) انظر: **التعدّدية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي** (ندوة) (عمان: منتدى الفكر العربي، [د. ت.]).

(٣٧) عبد العزيز الخياط، «التعدّدية من وجهة نظر إسلامية،» **اللواء** (عمان، الأردن) (٢١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢).

أو جذر في تاريخنا لكل فكرة جديدة يجري الحديث عنها، هذا الرأي جاء في سياق اعتراضي على ورقة بحثيّة للدكتور أحمد صدقي الدجاني حاول فيها تحليل فكرة التعدّدية السياسّية في التراث الفكري الإسلامي، وفي الممارسة العربيّة الإسلاميّة منذ بداية دولة المدينة حتى سقوط الدولة العثمانية، قدّمها لندوة **التعدديّة السياسيّة والديمقراطية في الوطن العربي**[(٣٨)].

وفي نطاق المنهج التاريخي وفي ضوء دراسة تجربة المسلمين الأولى، هناك اتجاهان في النظر إلى فكرة التعدّدية في نسقها الحزبي والسياسي، هذان الاتجاهان هما:

الاتجاه الأول: يرى أنّ المسلمين في تاريخهم لم يعرفوا الحزبية ولم يمارسوها في حياتهم الاجتماعية والسياسيّة، وهي لا تتوافق مع روح الشريعة الإسلاميّة، وحسب هذا الرأي: «إن النظام الإسلامي، على الأقل في صدر الإسلام، لا يعرف ولا يستسيغ الأحزاب سواء تعدّدت أو لم تتعدّد، فالفلسفة الإسلامية مقرّرة في كتاب الله وفي سنة رسوله (ﷺ)، وواجبات الحاكم مقصورة على وضع تلك السياسة موضع التنفيذ، فالخلاف بين المسلمين في تلك الفترة، لم يكن يتعدّى الخلاف حول الوسائل، ولكنّه لم يكن يمتدّ إلى الغايات أو الفلسفة العامة للحكم»[(٣٩)].

الاتجاه الثاني: يرى أن المسلمين في صدر الإسلام قد مارسوا في حياتهم الاجتماعيّة والسياسيّة أشكالاً وأنماطاً من التعدّدية الحزبيّة أو السياسية، وحسب هذا الرأي: «أن الأدلة على مشروعيّة التعدّدية السياسيّة في الإسلام، تجد لها شواهد أولية، وصوراً جنينية، وتجارب بسيطة في الحياة السياسية والاجتماعية لمجتمع النبوة في صدر الإسلام»[(٤٠)].

والذين قالوا بالتعدّدية استندوا في تأصيلاتهم وتقعيداتهم إلى حقائق وشواهد من التاريخ الإسلامي، توحي وتبرهن في نظرهم على وجود

---

(٣٨) انظر: **التعدّدية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي.**

(٣٩) عبد السلام، **الإسلام والأحزاب السياسية**، ص ٢٩.

(٤٠) محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق**، عالم المعرفة؛ ٨٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥)، ص ١٠٠.

تكتّلات وتجمّعات تظهر بينها تمايزات واضحة في الآراء والمواقف. من هذه الحقائق والشواهد، ما يلي:

أولاً: يرى الدكتور محمد عمارة أن: «لدينا من المعلومات والوقائع ما يجعلنا نقول إن عصر النبوة والخلافة الراشدة، قد عرف هيئة المهاجرين الأولين، تلك التي مارست كل ما يمارسه التنظيم السياسي في مثل مجتمع المدينة من اختصاصات ومهام»[٤١].

ثانياً: في مكان آخر يرى الدكتور محمد عمارة أيضاً أن: «هيئة النقباء الاثني عشر التي تكوّنت بالاختيار من الأنصار الذين عقدوا مع رسول الله (ﷺ) عقد تأسيس الدولة الإسلاميّة في بيعة العقبة، هذه الهيئة التي ضمّت: أبا أمامة، وأسعد بن زرارة، وسعد بن الربيع، وعبد الله بن رواحة، ورافع بن مالك بن العجلان، والبراء بن معرور، وعبد الله بن عمرو بن حرام، وسعد بن عبادة بن دليم، والمنذر بن عمرو بن خنيس، وعبادة بن الصامت، وأسيد بن خضير، وسعد بن خيثمة بن الحارث، هذه الهيئة قد كانت تنظيماً ذا اختصاصات دستوريّة في حياة الدولة الإسلاميّة»[٤٢].

ثالثاً: يرى الشيخ محمد مهدي شمس الدين أنه: «يمكن الاستدلال على مشروعية تكوين الأحزاب السياسية، بإقرار الإسلام للتكوينات القبليّة في المجتمع الإسلامي، باعتبارها تعبيراً عن نظام للعلاقات والمصالح داخل القبيلة، وبإنشاء وتكوين المهاجرين والأنصار، وهو تعبير تنظيمي، سياسي، وليس مجرد تعبير عن الانتماء الجغرافي».

ويذكر في هذا المقام كتاب الحلف بين ربيعة وأهل اليمن الذي أملاه الإمام علي كما ذكر ذلك الشريف الرضي في **نهج البلاغة**: «هذا ما اجتمع عليه أهل اليمن، حاضرها وباديها، وربيعة حاضرها وباديها، أنّهم على كتاب الله، يدعون إليه، ويأمرون به، ويجيبون من دعا إليه، وأمر به، وأنّهم يد واحدة على من خالف ذلك وتركه، أنصار بعضهم لبعض، دعوتهم واحدة. لا ينقضون عهدهم لعتبة عاتب، ولا لغضب غاضب، ولا لاستذلال

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٤٢) عمارة، «الإسلام والتعدّدية الحزبية».

قوم قوماً، ولا لمسبّة قوم قوماً. على ذلك شاهدهم، وغائبهم، وحليمهم وسفيههم، وعالمهم، وجاهلهم. .

فإن هذا العهد نصٌّ على مجال الوحدة والتعاون بين الفريقين، مع وجود التنوع والاختلاف بين الفريقين في كثير من المجالات السياسيّة والعسكريّة، وتذكر مصادر تاريخ صدر الإسلام، شواهد كثيرة على المنافسة بين المجموعات القبليّة الكبرى، ومنها ربيعة واليمن»[٤٣].

رابعاً: يرى الشيخ أحمد الشامي وزير سابق للشؤون الإسلامية في اليمن، «أنّ التعدّدية السياسيّة بدأت يوم السقيفة في الإسلام، فكان للمهاجرين رأي، وكان للأنصار رأي مخالف، وكان لمناصري الإمام علي رأي آخر، وقد فاز بالحكم فريق من هذه الفرق الثلاث. ثمّ ظلّت القضيّة مستورة في النفوس حتى تفجّرت بعد مقتل عثمان، حيث ظهرت التعدّدية بصورة مختلفة، معظمها خرج عن طوره السلمي، وتحولت إلى حروب طاحنة، والسبب يعود إلى عدم تنظيم هذه التعدّدية»[٤٤].

خامساً: في نظر الدكتور محمد ضياء الدين الريس أن الأحزاب السياسية كما تعرف اليوم، كانت موجودة منذ القرن الأول من تاريخ الإسلام بصورة إجمالية تعكس مستوى التطور الفكري والسياسي لذلك الظرف الزمني. ويرى الدكتور الريس أن ما عرف بالفرق الإسلامية: «لم تكن مجرد مدارس فكرية، تصل إلى تكوين الآراء، ثم تكتفي بإبدائها أو تدوينها، لكنها كانت أحزاباً بالمعنى السياسي الذي نفهمه اليوم في ميدان السياسة العملي، فلها مبادئ معينة، أشبه بالبرنامج المرسوم، ولها نشاط، وفيها نظام، ثم هي تسعى وتكافح حتّى تحقّق لهذه المبادئ النصر، وتجعل منها إن استطاعت منهاج الحكم. والسرّ في ذلك أنّ هذه المبادئ، لم تكن مجردَ أفكارٍ نظريّةٍ أو خياليةٍ، ولكنّها كانت في عقيدة الفرق أو الأحزاب ديناً وقانوناً يجب أن يتّبع وينفّذ، ومثلاً أخلاقياً ينبغي أن يُحتَذى،

---

(٤٣) محمد مهدي شمس الدين، **في الاجتماع السياسي الإسلامي.. محاولة تأصيل فقهي وتاريخي** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٩٢)، ص ١٣٠.

(٤٤) حوار مع الشيخ أحمد الشامي في: **العالم** (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١).

ومن هنا كان أثرها في التاريخ، وصلتها القريبة به، وتوجيهها لوقائعه»[٤٥].

ويوافق هذا الرأي الدكتور محمد عمارة بقوله: «كانت الفرق الكلاميّة تنظيمات سياسيّة تميّزت في المقالات أي النظريات، وفي الوسائل التي اعتمدتها لوضع هذه المقالات في الممارسة والتطبيق، فللخوارج مقالات، ومنهج في الوصول لتحقيق مقالاتهم، وكذلك الحال عند المعتزلة، وعند الشيعة، بفصائلها المتعدّدة، المعتدلة منها والمغالية، العلنيّة منها والسريّة»[٤٦].

سادساً: حين يصف الشيخ محمد أبو زهرة الظرف السياسي الذي كانت عليه الأمّة الإسلامية في عهد الخليفة عثمان بن عفان يقول: «في عهد الخليفة عثمان ابتدأ الخلاف قويّاً حادّاً، وظهر ذلك الخلاف في فتن كموج البحر، وكانت هذه الفتن الخطوة الأولى لتكوين المذاهب السياسيّة»[٤٧].

ويرى الدكتور عبد الحميد متولّي أنّ هذه: «المذاهب السياسيّة الإسلاميّة تدور كلّها حول الخلافة، فقد كان الخلاف حولها سبباً في تكوين مختلف الفرق والأحزاب»[٤٨].

سابعاً: يرى الباحثون المسلمون أنّ تجربة الإمام علي مع الخوارج، الذين مثّلوا في عصره دور المعارضة السياسيّة، وكانوا أشبه شيء بحزب أو تكتّل سياسي معارض داخل المجتمع الإسلامي، عن هذه التجربة يرى الكاتب المصري فهمي هويدي أنها كانت «مليئة بالدّروس التي يتعيّن علينا أن ندقّق في ملابساتها، لنستوعب الحدود التي يحتملها الواقع الإسلامي، لمباشرة ما نسمّيه في زماننا المعارضة السياسيّة أو المسلّحة. ولعلّنا لا نبالغ إذا قلنا إنّ الفكر السياسي الإسلامي يبني الكثير من الاجتهادات على

---

(٤٥) ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية** (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ٥١.

(٤٦) عمارة، «الإسلام والتعدّدية الحزبية».

(٤٧) محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦)، ج ١، ص ٢٧.

(٤٨) عبد الحميد متولي، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام** (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٤)، ص ١٣٤.

دروس تلك التجربة، الأمر الذي يدعونا إلى أن نحاول استرجاع تلك الدروس، وما استخلصه فقهاء المسلمين. فهناك تيّار بارز بين فقهاء المسلمين يضمّ عدداً من أهل السلف والخلف استقرّ رأيه على أنّ الواقع الإسلامي يحتمل المعارضة السياسيّة التي يمكن أن تذهب بعيداً في النيل من القيادات الحاكمة، سواء في سياستها أو مدى إيمانها. الخوارج كفّروا الإمام علي فوق المنابر وتركهم وشأنهم، لكنّ الذي ليس مقيداً عند هؤلاء المعارضة المسلّحة التي تهدّد كيان الدولة الإسلاميّة، وتروّع سكّانها، وتجرح وحدتها»(٤٩).

هذه بعض الحقائق والشواهد الدالّة، في نظر العلماء والباحثين المسلمين، على صدقيّة التعدّدية الفرقيّة، أو الحزبيّة، أو السياسيّة في تجربة المسلمين التاريخيّة.

سابعاً: منهج أصول الفقه.. وتأصيل التعدّدية

يمثّل علم أصول الفقه ثمرة العقل الإسلامي الخالص(٥٠)، وهو منهج البحث العلمي الدقيق والمنضبط، والمخوّل الخوض في مسائل الشريعة الإسلاميّة استكشافاً واستنباطاً واستدلالاً، والذي لا بدّ من الرجوع إلى قواعده وأصوله ومناهجه في أيّ محاولة تأصيليّة رشيدة ومنضبطة ومتماسكة.

ورغم أهميّة هذا العلم وقيمته المعرفية والمنهجيّة، إلا أنّه لم يوظَّف بعناية واهتمام في دراسة وتحليل المسائل الثقافيّة، أو القضايا المتعلّقة بشؤون الفكر السياسي، أو ما يرتبط بصورة عامّة بالعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة. ولهذا لا نجد أعمالاً فكريّةً بارزةً في ساحة الفكر الإسلامي تتجلّى فيها المعرفة والخبرة والمنهجيّة الأصوليّة نسبةً إلى أصول الفقه.

وفي مسألة التعدّدية يمكن العودة إلى علم أصول الفقه، والاستعانة

---

(٤٩) فهمي هويدي، «التعدّدية والمعارضة في الإسلام،» **العربي**، السنة ١١، العدد ٣٥٤ (أيار/ مايو ١٩٨٨).

(٥٠) مهدي فضل الله، **الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ٥.

بمعارفه وخبرته ومنهجيّته، في بلورة تأصيلات لهذه المسألة، ومن هذه التأصيلات المسائل التالية:

أولاً: من المسائل التي بحثت قديماً في علم أصول الفقه، مسألة: «هل الحقّ واحد أم متعدِّد؟»، وجاءت هذه المسألة بمناسبة الكلام عن الاجتهاد وما يترتّب عليه من اختلاف المجتهدين، فمع جواز ومشروعيّة اختلاف المجتهدين حتى في المسألة الواحدة، هل يتعدّد الحق بتعدّد المجتهدين؟ أم إنّ الحق واحد لا يتعدّد؟

أمام هذه المسألة انقسم الرأي إلى أقوال ثلاثة:

القول الأول: إنّ الحقّ واحدٌ في حقيقته، وواحدٌ في اعتباره الخارجي، ولا يتعدّد، وفي اجتهاد المجتهدين هناك رأي واحد هو الحق، وما عداه فهو خطأ وضلال، مصداقاً لقوله تعالى: **﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلا الضَّلالُ﴾**[٥١].

وهذا القول ينفي من الأساس مشروعيّة الاجتهاد، لأنّه يستوجب أن يكون العلماء على رأي واحد يتّفقون عليه ولا يختلفون.

وعند النظر في هذا القول يمكن التفصيل بين أمرين: في **المسائل الاجتهاديّة**، فإنّه غير ممكن على الإطلاق، وأمّا في **المسائل القطعيّة** كعدد الصلاة وأركانها وأوقاتها إلى غير ذلك، فهذا ممكن وواقع فعلاً بلا خلاف.

ومن جهة القول بأنّ الحقّ واحد في اعتباره الخارجي، فهذا من غير الممكن الوصول إليه والقطع به، مع تعدّد الآراء واختلافها وتعارضها أحياناً، ومع ادّعاء صاحب كلّ رأي بأنّه على حق ولو عند نفسه.

وخلاصة هذا القول، أنّ العلماء لم يقبلوا به، ونقدوه ونقضوه في حقل دراسات أصول الفقه.

القول الثاني: إن الحقّ متعدّد في حقيقته، ومتعدّد أيضاً في وجوده الخارجي، وينبني على هذا القول إنّ جميع أقوال العلماء على حق، حتى لو ظهر بينها التناقض والتعارض.

---

(٥١) القرآن الكريم، «سورة يونس،» الآية ٣٢.

ولا شكّ في أنّ هذا القول باطل من أساسه، ولم يقل به أحدٌ من العلماء، لأنّه يوجب التناقض والاضطراب والفوضى في الشريعة الإسلاميّة. وفي نظر بعضهم، إن لازم هذا القول تعدّد الآلهة والربّ حتّى يتعدّد الحقّ في ذاته، وهذا باطل وضلال بنصّ القرآن الحكيم في قوله تعالى: **﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾**[٥٢].

القول الثالث: إن الحق واحد في حقيقته وطبيعته لا يقبل التعدّد، وقد اختصّ الله سبحانه وتعالى بهذا العلم، وليس بمقدور أحد من المجتهدين الإحاطة المطلقة والتامّة بالحقّ كما هو في علم الله. أمّا الحقّ في اعتباره الخارجي ووجوده العملي فهو متعدّد، وليس هناك تناقض في ذلك. وهذا القول هو الذي عمل به الفقهاء في أصول الفقه، فكلّ مجتهد جامع لشرائط الاجتهاد المعروفة، من حقّه أن يجتهد في معرفة واكتشاف الحق، وقد يصيب أو يخطئ، وهذه حالة عامّة عند جميع المجتهدين قديماً وحديثاً.

وتقريب هذه المسألة الأصوليّة إلى حديثنا، معناه أن الحقّ إذا كان متعدّداً في وجوده الخارجي، فلا يجوز لأية جماعة أن تدّعي أنّها الوحيدة على حقّ، وغيرها على ضلال، أو بعبارة الشيخ يوسف القرضاوي أن لا ترى كلّ جماعة أنّها: «وحدها جماعة المسلمين لا جماعة من المسلمين، وأنّ معها الحق كلّه، وليس بعدها إلّا الضلال، وأنّ دخول الجنّة والنجاة من النار حكر على من اتبعها، وأنّها وحدها الفرقة الناجية ومن عداها من الهالكين!!»[٥٣].

هذه المسألة الأصوليّة من القواعد الهامة التي يمكن أن يستعان بها، في تأصيل التعدّدية بين المسلمين، لأنّ من أشدّ ما يعترض التعدّدية الادعاء بالحق المطلق والكامل، وسلبه من الآخرين.

ثانياً: إن فلسفة الاجتهاد في الإسلام تعبّر عن مكوّنات التنوّع والتعدّد الرشيد في الرأي والموقف، والإقرار بالاجتهاد في جوهره إقرار بالتعدّدية

---

(٥٢) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء،» الآية ٢٢.

(٥٣) يوسف القرضاوي، **أين الخلل؟** (تونس: مكتبة الجديد، ١٩٨٨)، ص ٣٧.

على مستوى الرؤية والمنهج، وهذا من عظمة الإسلام وسرّ قوّته وخلوده وشموليّته وديناميّته.

والمجتهد في التشريع الإسلامي إذا وصل إلى رتبة الاجتهاد لا يجوز له أن يقلّد مجتهداً آخر، وهذا ينطبق على أقسام المجتهدين ومراتبهم، كالمجتهد المطلق بالفعل[٥٤]، والمجتهد بالقوة، والمجتهد المتجزئ[٥٥].

وفي هذا الشأن يرى الشيخ محمد مهدي شمس الدين أن «لا شكّ ولا ريب في عدم جواز تقليد المجتهد المطلق لغيره، وأما المجتهد بالقوّة فالمعروف بين فقهاء الشيعة عدم جواز تقليده لغيره، وإلى هذا ذهب جملة من فقهاء بقيّة المذاهب. والدليل على عدم جواز تقليد واجد المَلَكَة لغيره هو انصراف إطلاقات جواز التقليد عمّن له مَلَكَة الاجتهاد، واختصاصها بمن لا يتمكّن من تحصيل العلم بالأحكام»[٥٦].

وعن المجتهد المتجزّئ يرى الشيخ شمس الدين أن: «الرأي الراجح في هذه المسألة هو عدم جواز تقليد المتجزئ لغيره فيما اجتهد فيه، ووجوب عمله برأيه في هذه الموارد، لأنه عالم بما استنبطه من الأحكام، ولذا فإنّ أدلّة جواز التقليد لا تشمله.. وقد صرح ابن الهمام الحنفي بالاتفاق على أن المجتهد بعد اجتهاده في حكمٍ ممنوع من التقليد فيه اتفاقاً»[٥٧].

وبهذا المعنى، فإنّ الاجتهاد هو الذي يؤسّس لمشروعيّة الاختلاف والتنوّع والتعدّد في مسائل الفروع المتّصلة بحقل الفقه الإسلامي والشريعة الإسلاميّة، وبحسب قياس الأولويّة فإنّ الاختلاف والتعدّد إذا كان ممكناً في مسائل الفقه والشريعة، فمن باب أولى أن يكون ممكناً في المسائل المرتبطة بالحياة العامّة وبشؤون المجتمع.

---

(٥٤) المجتهد المطلق: هو الفقيه الذي يتمكن فعلاً من استنباط جميع الأحكام من أدلتها، أو القادر فعلاً على استنباط الأحكام من المصادر المعتبرة شرعاً وعقلاً، وقد استنبط فعلاً جملة من الأحكام من أدلّة الحجّة.

(٥٥) المجتهد المتجزئ: هو الفقيه الذي يمكنه استنباط بعض الأحكام من الأدلة الشرعية ولا يتمكن من استنباط جميع الأحكام من تلك الأدلة.

(٥٦) محمد مهدي شمس الدين، «الاجتهاد في الإسلام،» **الاجتهاد** (بيروت)، السنة ٣، العدد ٩ (خريف ١٩٩٠)، ص ٢٤.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٥.

ثالثاً: إنّ إقرار العلماء والفقهاء قديماً وحديثاً بالفِرَقِ والمذاهب الإسلاميّة، على قاعدة شرعيّة وحقّ الاجتهاد في الإسلام، وبناء على ذلك فإنّ القول بتعدّدية المذاهب الإسلاميّة، يترتّب عليه من باب أولى القول بالتعدّدية في أنساقها الأخرى الأقلّ رتبة، كالتعدّدية الحزبيّة والسياسيّة، فهذه الأنساق من التعدّدية هي جزئيّة متفرّعة من كلية التعدّدية المذهبيّة.

ويمثّل هذا التصوّر مبنى العديد من العلماء والباحثين، وعلى أساسه يقولون ويؤسّسون للتعدّدية بأنماطها الحزبيّة والسياسيّة.

وفي هذا الشأن يرى الشيخ أحمد الشامي: «أنّ من حق الأمة الواحدة أن تتعدّد رؤاها وتصوّراتها، فكما إنّ فقه العبادات والمعاملات قد يتعدّد، فمن الضروري أن يتعدّد الفقه السياسي، وكما وجد في ظلّ الأمة الواحدة حنفي وزيدي وشافعي وجعفري، فيمكن أن تتعدّد الأحزاب والحركات داخل المجتمع الواحد، وذلك من أجل التنافس على الخير، وخدمة الأمّة من خلال المشاريع التي تحملها هذه الأحزاب»(٥٨).

ويرى فهمي هويدي: «أنّ تعدّد المذاهب الإسلاميّة يعبّر عن ذلك النوع من الخلاف، وأنّه إذا جاز للأمّة أن تحتمل اختلافاً في أمور الدين على ذلك النحو الذي تتفاوت بصدده اجتهادات الفقهاء، فيما لا حصر له من نقاط، فأولى به أن تقبل اختلافاً في أمور الدنيا، التي تتراوح بين بدائل وحلول للمشكلات السياسية والاقتصاديّة والاجتماعيّة التي تواجه الناس»(٥٩).

رابعاً: إنّ الذين قالوا بالتعدّدية السياسيّة في المنظور الإسلامي، اعتبروا هذه التعدّدية نوعاً من الاختلاف في الفروع الجائز في التشريع الإسلامي، فالأمّة الإسلامية منذ بداية مسيرتها حسب قول فهمي هويدي: «ارتضت الخلاف في الفروع، ولم تقبل الاختلاف في الأصول، وإنّ التعدّدية السياسيّة تظلّ من ذلك النوع المقبول باعتباره نوعاً من الاختلاف في الفروع»(٦٠). و«لقد سنّ لنا تاريخ الفكر الإسلامي، منذ عصر الصدر الأول، سُنَّةً حسنةً، اهتدى فيها بمنهج الوسطيّة الإسلاميّة الجامعة، وذلك

---

(٥٨) **العالم** (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١).

(٥٩) **العربي**، السنة ١١، العدد ٣٥٤ (أيار/ مايو ١٩٨٨).

(٦٠) المصدر نفسه.

عندما علّمنا أنّه لا اجتهاد في الأصول والمبادئ والقواعد التي بني عليها الإسلام، اللهم إلا الاجتهاد في الفهم والتقعيد وإلحاق الفروع بالأصول. فهذه هي مساحة وإطار وحدة الأمة التي يمتنع فيها الاختلاف، ومن ثَم تُمنع التعدّدية.. أما في الفروع التي تقام أبنيتُها على هذه القواعد، فهنا يصحّ، بل يجب الاجتهاد. تلك هي سُنَّة الإسلام التي شرعت وقنّنت لمبدأ التعدّدية في الفكر الإسلامي وفي الممارسات الإسلاميّة منذ صدر الإسلام، والتي بناء عليها، وتطبيقاً لنهجها كانت تيارات الاجتهاد الإسلامي مصدراً لثراء الفكر الإسلامي على عهد الازدهار الحضاري، الذي سبق عصر التراجع والجمود»[٦١].

وفي نظر الدكتور عثمان أبو زيد أن: «التعدّدية بمعنى الاختلاف في الفروع أمر مشروع، بل هي أمر لا بدّ منه، وقد اعترفت الدولة الإسلاميّة الأولى بالتعدّدية ووضعت من التدابير الشرعيّة ما يحفظ المجتمع من النزاع المزعوم، ويحقّق التعايش السلمي، فلا بدّ من الاعتراف بالتعدّدية بهذا المعنى»[٦٢].

ومن الذين عارضوا هذا الموقف صفيّ الرحمن المباركفوري في كتابه **الأحزاب السياسية في الإسلام** حيث أغلق هامش الاختلاف في الفروع، وحسب قوله: «الاختلاف الجذري لا يصلح أن يقبل في الإسلام، والاختلاف الفرعي وإن كان يحتمل، لكن المطلوب إنهاؤه مهما يكن، ولا يجوز أن يوفّر له رصيد من الأحزاب والجماعات. والاختلاف الهامشي أو الخارجي أيضاً لا يصلح لبناء الأحزاب في هذه الأمة.. ثمّ إنّ الاختلاف ممنوع شرعاً، والنصوص متوافرة في هذا الباب، وصريحة في المنع والنهي، والرسول (ﷺ) لم يترك باباً صغيراً من الاختلاف إلّا وكان يسدّه وينبّه الصحابة إلى شرّه»[٦٣].

والملاحَظ على هذا الرأي أنه يقفل إمكانيّة الاختلاف، ويتعامل معه بحذرٍ شديد، ويصوّره بسلبيّة مطلقة، ومن دون الالتفات إلى أن الاختلاف

---

(٦١) النفيسي، **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية.. أوراق في النقد الذاتي**، ص ٣٣.

(٦٢) «حوار حول التعدّدية الحزبية،» **المسلمون** (لندن) (١ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣).

(٦٣) صفي الرحمن المباركفوري، **الأحزاب السياسية في الإسلام**، ص ٨٦.

حالة فطريّة وطبيعيّة، وله مكتسباته وإيجابيّاته، وهو ثمرة من ثمار العقل، لأنّ من العقل أن نختلف، ومن الحكمة أن نتعايش مع الاختلاف. كما إنّ الشرع أجاز الاختلاف في الفروع والجزئيّات، وجاء في القرآن الكريم: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ. إِلّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[٦٤].

ثامناً: منهج الحقوق.. وتأصيل التعدّدية

من الممكن القول إن جميع الفلسفات والمذاهب والعقائد القديمة، والحديثة والمعاصرة، بأنماطها الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، لها تصوّرات، في مجال الحقوق وحقوق الإنسان، تنطلق من رؤيتها الكليّة للإنسان والمجتمع والحياة.

ومن جهة أخرى، تكشف نظريّة الحقوق عن طبيعة الفهم والمعرفة المتشكّلة في هذه الفلسفات والمذاهب حول الإنسان والمجتمع والحياة، وعلى أساس هذه النظريّة تنظّم العلاقات الاجتماعية، وتتحدّد أشكالها وأنساقها.

وفي هذا الشأن، فإنّ الإسلام له تصوّره الخاص الذي يعبّر من خلاله عن رؤيته الكليّة للإنسان والمجتمع والحياة.

والتعدّدية لها تأصيلات وتقعيدات في منهج الحقوق، لأنّها من تجلّيات حرية الإنسان في التعبير عن الرأي، وعن حقّه في التجمّع والتكتّل، وترتبط بصورة عامّة بحقوقه الفكريّة والاجتماعيّة والسياسيّة.

ومن تأصيلات التعدّدية بحسب هذا المنهج الحقوقي:

أولاً: إنّ الحريّة ضرورة إسلاميّة ملزمة، كفلها الإسلام للإنسان، وعن هذه الحقيقة يرى السيد محمد الشيرازي أن: «**الأصل في الإنسان** الحرية، في قبال الإنسان الآخر، بجميع أقسام الحرية، إذ لا وجه لتسلط إنسان على إنسان آخر وهو مثله، كما إن الأصل في الإنسان العبودية لله سبحانه، فإنّه هو الذي خلقه ورزقه، وكل أموره بيده، لا تصرفاً فقط، بل بقاءً أيضاً، حيث إنّ الإنسان باقٍ بإرادة الله تعالى،

---

(٦٤) **القرآن الكريم**، «سورة هود،» الآيتان ١١٨ ـ ١١٩.

فإن أقلّ لحظة صرف الله لطفه على الإنسان يلحقه بالعدم»[٦٥].

ومن جهته يرى الدكتور محمد عمارة أن: «الإسلام يرى في الحرية الشيء الذي يحقّق معنى الحياة للإنسان.. فيها حياته الحقيقية، وبفقدها يموت، حتى ولو عاش يأكل ويشرب ويسعى في الأرض كما هو حال الدواب والأنعام»[٦٦].

ويضيف الأستاذ فهمي هويدي بقوله: «إذا كانت الحرية في تشريع الإسلام تمثّل أصلاً عامّاً مقرّراً حتى في نطاق العقيدة، فضلاً عن مجالات الحياة الإنسانية الأخرى، فهل يجوز بعد ذلك أن يُقال إنّ تعاليم هذا الدين تحجر على الناس آراءهم في النواحي الأخرى لحياتهم الاجتماعية أو السياسيّة؟ ومن ثَمّ فإنّ الحريّة السياسيّة في اصطلاحنا العصري ليست إلا فرعاً لأصل إسلامي عام هو حريّة الإنسان من حيث هو إنسان»[٦٧].

ثانياً: من الحريّات التي قرّرها الإسلام وضمّنها للإنسان، الحرية الدينيّة والفكريّة، ويُستَدلّ على ذلك من القرآن الكريم في قوله تعالى: **﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾**[٦٨].

وعن هذه الآية الكريمة يقول سيّد قطب في تفسيره: «إن حرية الاعتقاد هي أوّل حقوق الإنسان التي يَثبت له بها وصف إنسان، فالذي يسلب إنساناً حرية الاعتقاد، إنما يسلبه إنسانيّته ابتداء.. ومع حرية الاعتقاد حرية الدعوة للعقيدة، والأمن من الأذى والفتنة.. وإلا فهي حرية بالاسم لا مدلول لها في واقع الحياة.

والإسلام، وهو أرقى تصوّر للوجود والحياة، وأقوم منهج للمجتمع الإنساني بلا مِراء، هو الذي ينادي بأنّ **﴿لا إكراه في الدين﴾**، وهو الذي يبيّن لأصحابه قبل سواهم أنّهم ممنوعون من إكراه الناس على هذا الدين، فكيف بالمذاهب والنظم الأرضيّة القاصرة، المتعسّفة وهي تفرض فرضاً

---

(٦٥) الشيرازي، **الفقه ـ كتاب السياسة**، ص ٢١٣.

(٦٦) عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق**، ص ١٨.

(٦٧) فهمي هويدي، «الإسلام والديمقراطية،» **المستقبل العربي** (بيروت)، السنة ١٥، العدد ١٦٦ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢)، ص ١١.

(٦٨) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

بسلطان الدولة، ولا يسمح لمن يخالفها بالحياة؟! والتعبير هنا يرد في صورة النفي المطلق: «لا إكراه في الدين» نفي الجنس كما يقول النحويون، أي نفي جنس الإكراه، نفي كونه ابتداء، **فهو** يستبعده من عالم الوجود والوقوع، وليس مجرد نهي عن مزاولته. والنهي في صورة النفي، والنفي للجنس، أعمق إيقاعاً وآكد دلالةً»[٦٩].

ومن التعدّدية الفكريّة، تتفرّع التعدديّة الحزبيّة والسياسيّة، لأن الأولى هي الأصل، والثانية فرع لها، ويرى الدكتور محمد عمارة أن: «المجتمعات التي تعتمد مشروعيّة التعدديّة الفكريّة، هي التي تعتمد تعدديّة التنظيم والانتظام في الأحزاب»[٧٠].

ثالثاً: من الحريّات التي كفلها الإسلام إلى الإنسان حريّة التجمّعات والاجتماعات، ويدخل في هذا الأصل حسب رأي السيد محمد الشيرازي: «كل اجتماع وتجمّع سواء كان وقتيّاً، بعقد مجلس وتداول رأي، أو غير وقتي كالشركات، والنقابات، والجمعيّات، والهيئات، وما أشبه ذلك، حيث إنّ العصر الحاضر عصر أمثال هذه التجمعات.. والحاصل أن التجمّع إما لجلب النّفع، أو لدفع الضرر.. ولا حقّ للدولة في منع التجمّع، سواء كان تجمّعاً وقتيّاً في مجلس احتفال، أو عزاء، أو تبادل رأي، أو تجمّعاً استمراريّاً مثل عقد الجمعيّات، والنقابات والهيئات، وما أشبه ذلك، وذلك لما تقدّم من أصالة حرية الإنسان»[٧١].

رابعاً: إنّ أصل مشروعيّة التعدّدية نابع من مشروعيّة الاختلاف، ومن المعروف والثابت أن الاختلاف حقيقة فطريّة، وحالة طبيعيّة عند الإنسان، والوجدان هو أقرب دليل على ذلك، والفطرة عند الإنسان بطبيعتها متّفقة مع الحق. فإذا كان الاختلاف حقيقة فطرية، فإنّ من الطبيعي أن يحدث الاختلاف بين البشر وعلى مرّ الأزمنة والعصور، وعلى هذا الأساس يترتّب الحق في التعدّدية.

---

(٦٩) سيد قطب، **في ظلال القرآن** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ١، ص ٤٢٥.

(٧٠) **العربي**، السنة ٣٥، العدد ٤٠٣ (حزيران/ يونيو ١٩٩٢).

(٧١) الشيرازي، **الفقه ـ كتاب السياسة**، ص ٢٢٥.

تاسعاً: المنهج السياسي.. وتأصيل التعدّدية

يضيف المنهج السياسي مرتكزات أساسيّة تسهم في تأصيل التعدّدية وتقعيدها، وتسهم من جهة أخرى في ترسيخ التعدّدية وتدعيمها، وترتبط هذه المرتكزات بما يعرف بالمصالح العليا والقيم الأساسيّة، المصالح والقيم التي يفترض فيها أن تكون راجحة في كل الظروف والأحوال، ومن هذه المرتكزات:

أولاً: إنّ الاعتراف بالآخر هو شرط لتحقيق التعايش والتفاهم السلمي في الدولة والمجتمع، ومن الثابت أنّ الذي لا تعترف به، هو أيضاً لن يعترف بك، والمحصّلة عندئذ هي القطيعة والتنابذ في السرّ أو العلن. والتعدّدية من شروطها أن يعترف كلّ طرف بالآخر وحقّه في الوجود والبقاء والاختلاف، ومن دون مصادرة رأي، ولا محاربة موقف، وهذا الذي يحفظ أمن المجتمع، ويحمي الوحدة الوطنية، ويحقّق التضامن والتماسك المجتمعي.

ثانياً: التقيّد والالتزام بالقواسم المشتركة المعبّرة عن المصالح العليا التي لا خلاف ولا جدال عليها، والتمسّك بالإجماع العام الذي لا يجوز في أي حال وتحت أيّ مبرّر خرقه، أو الخروج عليه، أو التنكّر له، ومن عناصر هذا الإجماع الحفاظ على الوحدة الوطنية، وعلى أمن المجتمع واستقراره، وحماية المقدّسات واحترامها، وتنمية الثروات وتطويرها، ورفض التبعيّة بأشكالها كافة.. الخ.

وعلى هذا الأساس، وفي هذا النطاق، ووفق هذه الأسس والمرتكزات تتشكّل التعدّدية التي بدورها تسهم، وهذا المفترض، في ترسيخ القواسم المشتركة، وحماية المصالح العليا، وتدعيم الإجماع العام، وتنوير الناس وتبصيرهم بهذه القواسم والمصالح، وبهذا الإجماع الوطني العام.

ثالثاً: إن التعدّدية في صورتها المثلى، هي تعدّدية في البرامج والمشاريع، التي تهدف إلى إصلاح الوضع العام على الصُّعد كافّة. وعلى هذا الأساس يفترض أن يكون هناك من يولي الأهميّة إلى المسألة الاجتماعية في بعدها المتصل بالعدالة الاجتماعيّة، ومن يولي الأهميّة إلى المسألة الثقافيّة في بعدها المتصل بتطوير التعليم وتنمية المجتمع ثقافياً،

وبين من يولي الأهميّة إلى المسألة السياسيّة في بعدها المتصل بالديمقراطية وحقّ الأمة في المشاركة السياسيّة، وبين من يولي الأهميّة إلى المسألة الحقوقية في بعدها المتصل بالدفاع عن حقوق الإنسان، إلى ما هنالك من أبعاد أخرى.

والتعدّدية بهذا النمط تعكس تنوّعاً وتخصّصاً وتكاملاً، يعبّر عن حالة حضاريّة متقدّمة، تدفع بالمجتمع نحو مزيد من التطور والنموّ والنهوض.

وعن هذا النمط من التعدّدية يقول الشيخ يوسف القرضاوي إنّه: «لا مانع من التعدّد إذا كان تعدّد تنوّعٍ وتخصّص، لا تعدّدَ تضادٍّ وتناقض؛ فجماعة تتخصّص في تحرير العقيدةً من الخرافة والشرك، وتصحّح عقائد المسلمين وفق الكتاب والسنة، وأخرى تتخصّص في تصحيح العبادات وتطهيرها من البدع والشوائب، وتفقيه الناس في دينهم، وثالثة تُعنى بمشكلات الأسرة والمرأة، والدعوة إلى الحجاب الشرعي، ومقاومة التبرج والانحلال، ورابعة تُعنى بالعمل السياسي، وخوض معارك الانتخابات والوقوف في وجه الأحزاب العلمانيّة، وخامسة تهتمّ بالعمل التربوي أو العمل الاجتماعي وتبذل فيه جهدها ووقتها، وسادسة تعمل في هذه الميادين كلها، أو في مجموعة منها، حسبما يتيسّر لها. يمكن أن تعمل بعض الجماعات مع الجماهير، وبعضها الآخر مع المثقّفين. وهكذا تتنوع الجماعات، ويتنوّع عملها وفق اهتمامها وما ندبت نفسها لخدمته»[٧٢].

عاشراً: التعدّدية في الدائرة الإسلامية

التعدّدية في تجليّاتها الخارجيّة ليست على نمط واحد، وإنّما هناك أنماط من التعدّديّات التي تختلف وتتنوّع بحسب مرجعيّاتها وأصولها الفكرية، وبحسب أطروحاتها وبرامجها العملية، والمنطق العلمي يقتضي دراسة التعدّدية في أنماطها وأنساقها المختلفة، وليس من التحليل العلمي والموضوعي أن نعطي حكماً كليّاً جازماً على مسألة التعدّدية من دون ملاحظة أنماطها المتنوعة.

وفي هذا النطاق يمكن الحديث عن نمطين أساسيين: نمط التعدّدية

---

(٧٢) القرضاوي، **أين الخلل؟**، ص ٣٨.

في داخل الدائرة الإسلامية، ونمط التعدّدية خارج الدائرة الإسلاميّة.

وبشأن النمط الأول، فهذا النمط يصدق على التعدّديّات التي تنتمي إلى المرجعيّات الإسلاميّة في إطار الأصول، مع الاختلاف في إطار الفروع، وفي تشخيص الموضوعات الخارجية. وعلى هذا الأساس تتعدّد الجماعات الإسلامية، الظاهرة العينيّة التي نراها في جميع المجتمعات الإسلامية من دون استثناء.

والموقف الإسلامي بصورة عامة لا يتنكّر ولا يرفض هذا النمط من التعدّدية، وإن كان على مستوى الطموح يتطلع دوماً إلى الوحدة ويبرزها كقيمة عليا.

وفي مطلع ثمانينيّات القرن العشرين انتقد الدكتور فتحي يكن هذا النمط من التعدّدية، وذلك لحرصه الشديد على فكرة الوحدة التي ظلّ يتطلّع ويدعو إليها بحماس شديد، رافعاً شعار «نحو حركة إسلاميّة عالميّة واحدة»، وأشار إلى هذا النقد في كتابه **أبجديّات التصوّر الحركي للعمل الإسلامي**. وحسب رأيه، ففضلاً عن أنّ التعدّدية لم تحقّق أيّ فائدة في مجال العمل الإسلامي، فقد كانت لها «آثار بالغة السوء والخطورة على العمل الإسلامي، ممّا أدّى إلى بروز كيانات إسلاميّة مشوّهة ألحقت إساءات بالفكر الإسلامي وبالمنهج الإسلامي»[٧٣].

وأظنّ أنّ الفكر الإسلامي، فيما بعد، قد تجاوز هذا القلق الذي أشار إليه الدكتور يكن، وأما دعوته إلى الوحدة، وتطلّعه إلى حركة إسلاميّة عالميّة واحدة، فهذا الرأي كما يصفه الشيخ يوسف القرضاوي بأنّه: «حلم جميل، ولكن دون تحقيقه صعوبات لا يسهل تذليلها، إلّا أن ينقلب البشر إلى ملائكة أولي أجنحة. . . وإنّ من أسباب الفرقة أحياناً الحرص البالغ على الوحدة، ووحدة العاملين للإسلام، أو ما سمي بحركة إسلاميّة عالميّة واحدة، فمن أدّاه اجتهاده إلى أسلوب مغاير في العمل، أو الحركة، اتهم بالانشقاق أو بالخروج على الصف، أو تمزيق الوحدة أو غير ذلك من التهم التي لا يترتّب عليها إلا المزيد من الفرقة في الصفوف، وتباعد

---

(٧٣) فتحي يكن، **أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١)، ص ٧١.

القلوب، وبهذا تكون المبالغة في الحرص على الوحدة سبباً إلى الفرقة. وأولى من ذلك الاعتراف بتعدّد الاجتهادات وتنوّع الأساليب بناءً على تعدّد زوايا الرؤية، والاختلاف في ترتيب الأهداف، وفاعليّة الوسائل، وتقدير الفتوى بتغيّر الزمان والمكان والحال والملابسات»[٧٤].

ومن جهته يرى الدكتور محمد عمارة أنّ «الذين ينكرون على الصيغة الإسلاميّة قبول التعدّدية لا يفهمون الإسلام، أو يريدون أن يكذبوا العقل المسلم بدعاوى لا أساس لها ولا مشروعيّة»[٧٥].

حادي عشر: التعدّدية خارج الدائرة الإسلاميّة

هذا النمط يصدق على التعدّديّات التي لا تنتمي إلى المرجعيّات الإسلاميّة، ويشمل الجماعات الفكريّة والسياسيّة التي تنتمي إلى مرجعيّات فكريّة وفلسفيّة مغايرة، ولا يمثّل الإسلام مكوّناً في مرجعيّاتها، كالجماعات والأحزاب العلمانيّة والاشتراكيّة والماركسيّة.

والسؤال: ما هو الموقف الإسلامي تجاه هذا النمط من التعدّديّات؟

من الممكن القول إن هناك ثلاثة خيارات أساسيّة:

١ ـ خيار الصدام والصراع،

٢ ـ خيار المقاطعة والانغلاق،

٣ ـ خيار الحوار والتعايش.

ولا شكّ في أنّ الخيار الأمثل من حيث المبدأ القيمي والأخلاقي هو خيار الحوار والتعايش، لأنّ الإسلام يرتكز على قاعدة قوة المنطق لا منطق القوة، ويدعو إلى المجادلة بالتي هي أحسن، وبوصفه الخيار الذي يحافظ على الأمن والسلم والتعايش في المجتمع والدولة.

وفي دراسته للمنهج القرآني من هذه الجهة يرى السيد محمد حسين فضل الله أن: «دراستنا للمنهج القرآني في عرضه للفكر المضادّ، وتخليده

---

(٧٤) القرضاوي، المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٧٥) **العالم** (٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩١).

كل المفردات المنفتحة على مواقع الكفر الفكريّة، توحي بأنّ الإسلام يجتذب الفكر الآخر ليدخل معه في جدال علني حول كلّ القضايا المُختَلَف عليها، من دون فرق بين أن يتّصل الفكر الإيماني بالمقارنة مع الفكر الكافر، وبين أن يترك له الحريّة في أن يعبّر عن نفسه بشكل مستقلّ، لينطلق الإسلام بعده في عملية مواجهة عنيدة ليحدّد للناس الفواصل بين الحق والباطل على أساس الدليل»[٧٦].

والمرحلة البارزة التي شهد فيها الفكر الإسلامي حالاتٍ من الصدام والصراع مع الأيديولوجيّات المغايرة، كانت بعد ظهور الدولة القطريّة الحديثة في النصف الثاني من القرن العشرين، حين تبنّت هذه الدولة خيارات فكريّة واجتماعيّة وتشريعيّة من خارج المرجعيّة الإسلاميّة، وعلى أساس القطيعة معها، وفتحت المجال بأوسع أبوابه أمام النخب والجماعات الفكريّة والسياسيّة المغايرة، وضيّقت في المقابل على النخب والجماعات الإسلاميّة، وكانت المحاولات جارية لإبعاد الإسلام وتهميشه عن الواقع الاجتماعي والسياسي والتشريعي، وحصره في نطاقات ضيّقة ومحدودة، وتحديداً في دائرة الأحوال الشخصيّة كقضايا الزواج والطلاق والإرث وغير ذلك، وإظهاره بمظهر يعبّر عن الماضي الغابر، كالذي عليه حال الجوامع التاريخيّة في هذه البلدان.

هذه الوضعيّات شكّلت أرضيّات الصدام مع الفكر الإسلامي الذي وجد نفسه في موقف الدفاع عن الذات، وعن الهويّة الإسلاميّة، حيث أدّت النخب العلمانيّة والماركسيّة، دوراً فكريّاً نشطاً في التعبير والترويج عن أفكارها وتصوّراتها التي تتعارض وتتصادم بشكل واضح وصريح مع الفكر الإسلامي.

لهذا، فإنّ التطوّر الذي حصل فيما بعد في موقف الفكر الإسلامي ما كان من الممكن أن يحصل بسهولة، ومن دون مراجعات ذاتيّة وموضوعيّة، فكريّة وسياسيّة، وفي ظلّ وضعيّات مشجّعة ومحفّزة من جهات عديدة.

---

(٧٦) محمد حسين فضل الله، «قراءة إسلاميّة لمفهومي الحرية والديمقراطية في الجانب الفكري الحضاري،» **المنطلق** (بيروت)، العدد ٦٥ (نيسان/ أبريل ١٩٩٠).

والذي نلمسه اليوم، أنّ الفكر الإسلامي المعاصر بات يعبّر عن مواقف وتصوّرات لا يستصحب فيها هواجس وإشكاليّات المراحل السابقة التي برز الصدام فيها واضحاً.

ومن المواقف المعبّرة عن هذا التطور ما أشار إليه الدكتور طه جابر العلواني بقوله: «لا شكّ في أنّ تلك النخبة ليست كلّها مستعصية عن الاستجابة، فإذا أحسن التعامل معها، وحدّدت بعض القواسم المشتركة، واستطاع أصحاب المشروع الإسلامي حسن الحوار والمناظرة، والبعد عن الوصاية والاستعلاء، والجدل العَقَدي والفقهي مع هؤلاء، فيمكن تحويل الكثير من أفراد النخبة من الانحياز ضد الإسلام إلى الحياد، ومن الحياد إلى المناصرة والانتماء الفكري، أو الملّي أو الحضاري أو الثقافي إليه، بل لقد بدأت عناصر كثيرة تشقّ طريقها في هذا الاتجاه والفضل لله وحده»[٧٧].

وفي هذا النطاق أيضاً، يرى الدكتور محمد عمارة أن: «الآخر العلماني ليس كل من فيه عميلاً يسعى إلى إلحاق ديار الإسلام بالمركز الغربي، ويعادي نهضة الأمّة وقوّتها واستقلالها، فإلى جانب قلّة من العملاء، وإلى جانب قلّة من العلمانيين الثوريّين، الذين تطمح علمانيّتهم إلى نقض الدين والتدين، وليس فقط إلى فصل الدين عن الدولة، والخلاف مع هؤلاء هو خلاف في الأصول وليس خلافاً في الفروع، إلى جانب هذه القلّة من العملاء، ومن الزنادقة وأعداء الدين والتدين، هناك في صفوف الآخر ـ العلماني ـ كثرة سلكت سبيل التغريب والعلمانيّة لأسباب كثيرة، منها طبيعة النشأة والتكوين الفكري، ومنها رجحان كفّة الخيار العلماني عندما قارنوه بصورة الخيار الإسلامي على النحو الذي كان سائداً في عصر التراجع والجمود، ولقد حسبوه هو الإسلام، وظنّوا أنّه الخيار الإسلامي الوحيد، ومنها ذلك الاجتهاد الخطأ الذي اعتقد أصحابه أن استعارة النموذج الغربي هو السلاح لمواجهة الغرب، ولاستخلاص الوطن والأمة من استعماره.

وفي هذا القطاع من العلمانيّين المسلمين نقول إنّ علاقة الحركات

---

(٧٧) طه جابر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات** (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١)، ص ٥٥.

الإسلامية المعاصرة به يسودها خلل كبير وأكيد. إنّ الأغلبية الساحقة من الحركات الإسلاميّة قد أسقطت هذا القطاع من العلمانيين من حساب الإمكانات التي عليها أن تتعامل معها، وأن تجتذبها إلى صفوفها، أو، على الأقل، الانتقال بهم من صفوف الأعداء إلى صفوف الأصدقاء ـ المتفهّمين، أو المحايدين»[٧٨].

وتعزّزَ هذا الموقف في النقد الذي وجّهه إسلاميّون إلى ممارسات وسلوكيّات بعض الإسلاميّين في طريقة تعاطيهم مع المختلفين معهم، كالذي أشار إليه الدكتور راشد المبارك بقوله إن: «ما يمارسه بعض الإسلاميّين من اتهام خصومهم في نواياهم أو دوافعهم.. وإلى الكفّ عن تصنيف الناس من الموافقين والمخالفين إلى أبرار وأشرار»[٧٩].

وما أشار إليه آخرون من أنّ الإسلاميين: «يعيشون ضمن عالم يتقاسمون فيه الأرض والفضاء والتاريخ والمصير، ولهم فرقاء في التفكير، هم ليسوا بالضرورة غير مسلمين، ولكنّهم غير إسلاميّين، من القوميّين أو الليبراليّين أو الاشتراكيّين من العرب والمسلمين. فعناصر الاشتراك هذه بين الإسلاميّين وبقية الاتجاهات الفكريّة والسياسيّة، ينبغي أن تكون الأرضيّة الثابتة التي يقوم عليها الحوار والتعاون، إثراءً للفكر، وتوحيداً للجهود، وصبّاً لها فيما يخدم القضايا الإستراتيجيّة الواحدة، وتقوية للجبهة العربيّة والإسلاميّة في مواجهة التحدّيات الداخليّة والخارجيّة»[٨٠].

ثاني عشر: التعدّدية في الدولة الإسلامية

هناك ثلاثة أنماط من التعدّدية في الدولة الإسلاميّة:

١ ـ التعدّدية ذات النمط الإسلامي،

٢ ـ التعدّدية ذات النمط غير الإسلامي،

٣ ـ التعدّدية في نمط الأقليّات غير الإسلاميّة.

---

(٧٨) النفيسي، **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية.. أوراق في النقد الذاتي**، ص ٣٣٣.
(٧٩) **الإنسان**، السنة ١، العدد ٢ (آب/أغسطس ١٩٩٠)، ص ٨.
(٨٠) المصدر نفسه.

١ ـ التعددية ذات النمط الإسلامي

حول هذا النمط، فإن الرأي الغالب في ساحة الفكر الإسلامي يميل إلى جواز التعدّدية بأنساقها الحزبيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، وحين درس السيد محمد الشيرازي مكاسب ومنجزات الأحزاب السياسيّة الإسلاميّة في كتابه **فقه السياسة**، حدّد بعض هذه المكاسب والمنجزات في انتخاب الأصلح على قاعدة شورى الأمّة، وتحكيم إرادة الأمّة، والتقدم بها سياسيّاً، وخلق التنافس الحرّ والخلّاق بين القوى، وتحمّل المسؤوليّة السياسيّة، وإبراز قيمة المؤسّسات[٨١].

يضاف إلى ذلك، أنّ الأحزاب عادة ما تُشَكَّل في داخلها لجان من الخبراء والفنيّين والمهنيّين التي تقوم بمهمّة مراجعة ومدارسة القضايا والشؤون العامّة للمجتمع والدولة وعلى الصُّعد السياسيّة كافة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة، والتربويّة، إلى قضايا الصناعة، والصحة، والسكان. . إلخ، فيكون لها دور المراقبة والنقد وبلورة البدائل.

٢ ـ التعدّدية ذات النمط غير الإسلامي

لتحديد الموقف من هذا النمط لا بدّ أن نميّز بين ثلاثة أنواع من الأحزاب غير الإسلامية:

الأول: الأحزاب التي تعادي الدين وتظهر له العداء بشكل ظاهر، كالأحزاب الماركسيّة والشيوعية، وبعض الأحزاب العلمانيّة المتطرّفة.

الثاني: الأحزاب التي لا تعادي الدين ولا تظهر له العداء في السرّ والعلن، ولا تتصادم معه فكريّاً وتشريعيّاً واجتماعيّاً.

الثالث: الأحزاب المهنيّة التي ليست لها طبيعة فكريّة وأيديولوجيّة، وأبرز مثال على هذا النمط من الأحزاب هو أحزاب الخضر.

بشأن **النوع الأول** من الأحزاب، فإنّ الموقف الفقهي الإسلامي يقوم على رفضها، وعدم السماح لها في الدولة الإسلاميّة، لأنّ الدين يعدّ من

---

(٨١) الشيرازي، **الفقه ـ كتاب السياسة**، ص ١٢٧.

المقدّسات التي لا يجوز مسّها وازدراؤها ومعاداتها، والقانون في الدولة الإسلاميّة يجرّم ذلك، ويعاقب عليه، وليس هناك دين يشرّع إلى معاداته، كما ليس هناك قانون يشرّع لمعاداته كذلك.

وقد حاول بعض الكتاب الإسلاميّين التخفيف من هذا الموقف، والحديث عن إمكانيّة السماح المشروط لهذا النمط من الأحزاب، وأشار إلى هذا الرأي الدكتور محمد الهاشمي الحامدي في ميثاق إسلامي أعدّه حول قانون الأحزاب، جاء فيه: «للمواطنين العلمانيّين بمختلف اتجاهاتهم، بما في ذلك الشيوعيون، حقّ تكوين الأحزاب، والدعاية لمبادئهم، والمنافسة على السلطة وإدارتها، إذا حصلوا على التفويض الشعبي من خلال الانتخابات الحرة»[٨٢].

وبشأن **النوع الثاني**: وهم الأحزاب الذين يصفهم الأستاذ فهمي هويدي بالأحزاب التي لا تقف على كامل أرضيّة الإسلام، ولا تقف على كامل أرضية المعادين لله، من قبيل ما نسميهم الأحزاب الليبرالية أو العلمانيّة التي لا تتّخذ بعض تيّاراتها المعتدلة موقفاً معادياً للإسلام على الجملة، لكن ربّما كانت لها بعض التحفّظات على حدود التطبيق الإسلامي، وقضيّة النظام السياسي، ودعوة الفصل بين الدين والسياسة نموذج لذلك، من حيث إن بعض من يردّدون هذه الدعوة مسلمون مؤمنون بالله، ولا يمكن تصنيفهم بحسبانهم ممن يحادّون الله ورسوله، أمثال هؤلاء هل يوجد لهم مكان في ساحة التعدّدية التي نرجوها للواقع الإسلامي؟[٨٣].

ناقش هذه القضية السيد محمد حسين فضل الله من زاويتين، زاوية الأصل بالعنوان الأوّلي، وزاوية الضرورة السياسية بالعنوان الثانوي. عن الأصل بالعنوان الأوّلي يرى السيد فضل الله أنّ: «الأحزاب والتنظيمات غير الإسلامية، فإنّ الأصل الإسلامي هو أن لا يكون لها دور في المجتمع الإسلامي في دائرة الدولة الإسلاميّة، لأنّها تمثل البديل عن الإسلام في

---

(٨٢) ورقة أحمد بن يوسف التي قدمت إلى: **مستقبل العمل الإسلامي.. الحركة الإسلامية في ظل التحوّلات الدولية وأزمة الخليج** (ندوة) (شيكاغو: المؤسسة المتحدة للدراسات، ١٩٩١)، ص ٣٤٤.

(٨٣) **العربي**، السنة ١١، العدد ٣٥٤ (أيار/ مايو ١٩٨٨).

فكره وشريعته ومنهجه في الحياة، فليس من الطبيعي أن تكون لها الحرية في ذلك، لأنّ معنى هذا، هو إعطاء الحرية في إسقاط النظام الإسلامي، وإضعاف الدعوة الإسلاميّة، وإعطاء الفرصة للكافرين أو المستكبرين للنفاذ إلى داخل الأمة الإسلاميّة للقضاء على مقوّماتها الفكريّة والسياسيّة بطريقة قانونيّة، وهذا ما لا يمكن أن يسمح به الإسلام من الناحية المبدئيّة».

ومن زاوية الضرورة بالعنوان الثانوي، يرى السيد فضل الله أنّه: «قد يعيش الواقع الإسلامي بعض الضغوط الكبيرة التي قد تضطرّه إلى السماح بذلك في ظرف معيّن، عندما تجد القيادة الإسلاميّة المصلحة العليا في تفادي العمل السرّي لهذا الحزب أو ذاك، من خلال ما قد يثيره من مشاكل كبيرة للدولة في مواجهتها له. بينما يكون العمل العلني المسموح به أقلّ خطورة، لأن السرّيّة قد تمنح الحزب بعضاً من الأهميّة، وقد تبعده عن تحدّيات الخطّ الإسلامي فتزيده قوةً وامتداداً، ممّا يجعل من العلنيّة القانونيّة أسلوباً من أساليب توفير كل الظروف لإضعافه أو إسقاطه بطريقة متوازية مدروسة. إنّنا نسجل هذه النقطة في دائرة الضرورة السياسيّة التي قد تفرضها الظروف القاسية القلقة التي يمرّ بها الحكم الإسلامي بحيث يكون الحكم فيها حكم الاضطرار الذي يمثّل الاستثناء الشرعي من القاعدة»[٨٤].

وفي تعليله لعدم جواز الأحزاب غير الإسلاميّة في الدولة الإسلاميّة، يرى السيد محمد الشيرازي أن: «الإسلام دين بُني على العقيدة الصحيحة والشريعة المدعّمة بالأدلة، وليس من الصحيح إجازة الصحيح للغلط، والمستقيم للمنحرف. أما الصغرى فقد استدلّ له في الكتب الاعتقادية، وأما الكبرى فلوضوح أن الانحراف في العقيدة ينتهي إلى الانحراف في العمل، والانحراف في العمل معناه هدم الحياة»[٨٥].

في حين يرى فهمي هويدي أنّ هذا الأمر في نظره بحاجة لمناقشة واجتهاد، ومع أنّه كما يقول عن نفسه ليس من أهل الاجتهاد لكنّه من أهل المناقشة، وحسب رأيه أن: «الإيجاب ليس مطلقاً، لكنّه مشروط بأمرين

---

(٨٤) فضل الله، «قراءة إسلاميّة لمفهومي الحرية والديمقراطية في الجانب الفكري الحضاري،» ص ١٥.

(٨٥) الشيرازي، **الفقه ـ كتاب السياسة**، ص ١٢٤.

اثنين، **أوّلهما**: أن يظلّ الخلاف مع هذه التيّارات في الفروع وليس في الأصول الإسلاميّة، علماً بأنّ مسألة الحكم على ضرورتها وأهمّيتها من الفروع وليست من الأصول بحسبانها فعلاً وليست اعتقاداً. **وثاني** الشرطين: أن يكون الفيصل في واجبات والتزامات كلّ طرف مشارك في التعدّدية السياسيّة والفكريّة هو العهد المكتوب بين الجميع، وأنّ دستور الدولة هو العهد الذي تلتزم به أمّة الإسلام بكلّ مللها وفصائلها الفكريّة والسياسيّة، وما هو متفق عليه في ذلك الدستور لا يجوز لأحد نقضه أو العمل على هدمه، وإلا وقع تحت طائلة القانون»[٨٦].

ويتّفق مع هذا الرأي الدكتور محمد سليم العوّا الذي يرى: «أنه لا تثريب اليوم على دولة إسلاميّة إن هي سمحت بتعدّد الأحزاب فيها، وأنّه يجوز لها، بل يجب عليها، أن تشترط على هذه الأحزاب الالتزام بقيم الإسلام وأحكامه، ثم تدعها بعد ذلك وما تدعو إليه من برامج سياسيّة أو اقتصاديّة أو اجتماعيّة أو غيرها، وليس في هذا ما يخالف أحكام الإسلام أو نصوصه القطعية»[٨٧].

وأما بشأن **النوع الثالث** من الأحزاب، ومثاله أحزاب الخضر، وهي الأحزاب التي بدأت بالظهور في الغرب في ثمانينيّات القرن العشرين، وكسبت اهتماماً ملحوظاً آنذاك، وفي أوساط مختلفة هناك، ومن ثمّ بدأت بالظهور في بعض الأقطار العربية كمصر، وفي وقتها أظهر رئيس الحزب في مصر عبد السلام مراد تفاؤلاً بإمكانيّة انتشار أحزاب الخضر في العالم العربي.

والدعوة التي ترفعها هذه الأحزاب هي «حماية الإنسان من البيئة، وحماية البيئة من الإنسان»، وإذا عرفنا ما تتعرّض إليه البيئة في عالم اليوم من مخاطر شديدة، وما تلحقه هذه المخاطر من أضرار جسيمة على الإنسان والكائنات الحيّة في هذا الكون، نجد أن الضرورة تفرض وتؤكّد القيام بالمهام والمسؤوليات التي تنهض بها أحزاب الخضر، لأنّ

---

(٨٦) **العربي**، السنة ١١، العدد ٣٥٤ (أيار/ مايو ١٩٨٨)، ص ٣٣.

(٨٧) انظر كتاب: محمد سليم العوّا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، [د. ت.]).

حماية الإنسان من المخاطر المحدقة به، تمثّل مصلحة عليا في التشريع الإسلامي.

٣ ـ التعدّدية في دائرة الأقليات

الأقليّات في التصوّر الإسلامي هي التي لا تتديّن بدين الإسلام، كالأقباط في مصر، واليهود في المغرب، أما الأقليّات اللغويّة كالبربريّة في الجزائر، والعرقيّة كالأكراد في العراق، إن كانوا مسلمين فلا فرق بينهم في القانون الإسلامي مع غيرهم من المسلمين في المجتمع الإسلامي، وعلى هذا الأساس يرى السيد محمد الشيرازي أنه «لا يصحّ تشكيل حزب أقليّة من جهة اللغة، أو القوم، أو ما أشبه»[٨٨].

أما الأقليّات الدينيّة المسيحيّة أو اليهوديّة فلها الحقّ، إذا هي أرادت، في أن تشكّل لنفسها أحزاباً سياسيّة تدافع عن مصالحها وحقوقها الدينية والمدنيّة كحق التعليم والصحة والسكن والعمل وما أشبه، وذلك في إطار التقيّد والالتزام بالقانون والدستور.

ومن هذه الجهة يرى الدكتور أحمد كمال أبو المجد «أنّ مبدأ المساواة في الحقوق المدنيّة والسياسيّة، الماديّ منها والمعنوي، لا ينفي المبدأ المعمول به في الدنيا كلها، من أن يكون حقّ تقرير الأمور للأغلبية، وتظلّ حقوق الأقليّة مُصانة ومحفوظة. إن استمرار التشريعات في المجتمع المسلم من الشريعة الإسلامية ليس إلا تطبيقاً عادياً لهذا المبدأ العادل. . ولا يمكن أن ترتفع منه شكوى حقيقيّة إلا في إطار الجو المسمّم بالطائفيّة، أو بالخوف من الجور على حقوق الأقليّات وحريّاتها»[٨٩].

ثالث عشر: آراء فقهية تجاه مسألة التعدّدية

في الخاتمة نشير إلى بعض الآراء الفقهية تجاه الأحزاب ومسألة التعدّدية، فقد نقل الدكتور محمد سليم العوّا رأياً للشيخ ابن تيمية جاء

---

(٨٨) الشيرازي، **الفقه ـ كتاب السياسة**، ص ١٧٥.

(٨٩) أحمد كمال أبو المجد، **رؤية إسلامية معاصرة.. إعلان مبادئ** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ٥٧.

فيه: «إنّ الأحزاب التي تدعو إلى خير وحقّ، ويؤدّي وجودها إلى تحقيق مصالح الناس، تدخل في نطاق قوله تعالى عن المؤمنين: ﴿أُوْلَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾، وأنّ الأحزاب التي تقوم على محادّاة الله ورسوله، تدخل في وصف الله سبحانه وتعالى للضّالين بأنّهم حزب الشيطان»[٩٠].

ويرى السيّد محمّد الشيرازي أنّ «الأحزاب الإسلاميّة التي تهتم بالشؤون الإسلاميّة خاصّة، أو بكل شؤون البلاد الإسلاميّة بصورة عامّة، والأحزاب التي تهتمّ بشؤون البلاد خاصّة، كالأحزاب العمّالية، والأحزاب الاقتصادية، والأحزاب الاجتماعيّة، وما أشبه، فتُمنح لها إجازة بشرط أن لا تخرج عن الإطار الإسلامي.. ووجه الجواز جمع قانونَي الحريّة الإسلامية والتعاون»[٩١].

وعن الأحزاب غير الإسلامية يرى السيّد الشيرازي أن هذه الأحزاب إن كانت أحزاباً وطنيّة تريد بناء الوطن فهي مجازة، وكذلك بالنسبة إلى أحزاب الأقليّات في إطارهم الخاص، نعم لا يحقّ لحزب أن يدعو إلى ما يضادّ الإسلام، فيحقّ لكل حزب أن يعمل في الإطار الإسلامي من أيّ مذهب أو قوميّة.

وعن تعدّد الأحزاب يرى الشيخ محمد متولّي الشعراوي أنّ «تعدّد وكثرة الجماعات الإسلاميّة في مصر لا ضرر منه طالما كان في طاعة الله ووفق منهجه، أما ما عدا ذلك فحرام، لأنّ الحق واحد لا يتجزّأ»[٩٢].

أمّا الشيخ يوسف القرضاوي فيرى أنّه «لا يوجد مانع شرعي من وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الإسلامية، إذ المنع الشرعي يحتاج إلى نص، ولا نصّ. بل إنّ هذا التعدّد قد يكون ضرورة في عصرنا الراهن، لأنّه يمثّل صمّام أمان من استبداد فرد أو فئة بالحكم وتسلّطها على سائر الناس. كلّ ما يُشتَرَط لتكتسب هذه الأحزاب شرعيّة وجودها أمران أساسيان: أن تعترف بالإسلام عقيدة وشريعة ولا تعاديه أو تتنكّر له،

---

(٩٠) انظر كتاب: العوّا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية.**

(٩١) الشيرازي، **الفقه ـ كتاب السياسة**، ص ١٨٣.

(٩٢) **العالم** (٢٤ آب/ أغسطس ١٩٩١)، ص ٣٥.

وإن كان لها اجتهاد خاص في فَهمه في ضوء الأصول العلميّة المقرّرة. وألا تعمل لحساب جهة معادية للإسلام ولأمته»[٩٣].

وعن الموقف السلفي يرى الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق أنّ «هذه المؤسّسات والوسائل، الأحزاب والجمعيات، ليست حراماً، وإثماً بذاتها، بل هي مصالح مرسلة، لم يأتِ نصّ شرعي بإلغائها. إنّ إقامة أحزاب وجمعيّات أو تجمّعات في أي نظام ديمقراطي يسمح بتعدّد الآراء والاتجاهات لا يعني بالضرورة إقرار المخالفين، ولا الرضا بما هم عليه من الباطل، وإنّما يعني فقط الرضا بالطريق السلمي، والدعوة العلنيّة، سبيلاً ومنهجاً للتغيير، والتخلي عن سياسة العنف والسريّة، وهذا في حدّ ذاته محمود في الدين، بل الأصل في الدعوة إلى الله»[٩٤].

(٩٣) القرضاوي، **فتاوى معاصرة.**

(٩٤) عبد الرحمن عبد الخالق، **المسلمون والعمل السياسي** (الكويت: [د. ن.، د. ت.])، ص ٢٨.

الفصل الثاني

الديمقراطيّة

أولاً: مفتتح

منذ عقد التسعينيّات من القرن العشرين، ومسألة الديمقراطيّة تطرح بوتيرة مكثّفة ومتصاعدة في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، ويجري التعاطي معها بأنماط مختلفة من الفهم والتحليل، يتناول الأبعاد التاريخيّة، والفلسفيّة، والسياسية، والثقافية، والاجتماعية، وبشكل يكشف عن تحوّلات في الرؤية السياسيّة والفكريّة عند النخب الإسلاميّة.

التحوّلات التي تفسّر بدورها المراجعات النقديّة الداخليّة على مستوى المفاهيم والأفكار وجملة المنظومات الثقافية عند هذه النخب الإسلامية، في ظرف بات فيه النقد والمراجعة من أوجب الضروريات، وذلك بعد أن دخل العالم عصراً جديداً جعل كل ما في المجتمع الإنساني يتغيّر ويتبدّل بنمط سريع.

واللافت في الأمر أنّ الأسئلة التي طرحت في النصف الأول من القرن العشرين حول الديمقراطية، ما زالت تطرح اليوم مع نهاية القرن، والولوج إلى القرن الحادي والعشرين، من هذه الأسئلة:

هل الإسلام يتعارض مع الديمقراطيّة؟

وهل هناك ديمقراطيّة إسلاميّة تعارض ديمقراطيّة الغرب؟

هل نرفض الديمقراطيّة كليّاً أم جزئيّاً؟ وهل نتقبّلها كليّاً أم جزئيّاً؟

وما العلاقة بين الشورى والديمقراطيّة؟

وغيرها من الأسئلة القلقة في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر.

ثانياً: الديمقراطية في أعمال الإسلاميّين الفكرية

عند النظر في مدى حضور وانعكاس فكرة الديمقراطيّة في أعمال الإسلاميّين الفكرية، يمكن القول إنّ هذه الفكرة كانت حاضرة بصورة محدودة في العمل الفكري الإسلامي خلال فترة ما قبل تسعينيّات القرن الماضي، وظلّت هذه الفكرة تتأثّر بالفعل بظرف الزمان والمكان، وما يحيط بهما من هواجس وإشكاليات، ومسكونة في الغالب بنزعة الدفاع عن الذات، وبمنهجيّة المقارنات والمقاربات والمناظرات.

وهناك أنماط واتجاهات في هذه الأعمال الفكريّة، من هذه الأنماط:

أولاً: الأعمال الفكريّة التي حاولت أن تبرز ديمقراطيّة الإسلام بهذا المسمّى والعنوان مقابل ديمقراطيّة الغرب، ويتجاوز هذا النمط جدليّة تعارض الإسلام مع الديمقراطيّة، ويتأسّس على قاعدة أنّ هناك ديمقراطيّة في الإسلام.

ومن أبرز الأعمال التي تصنّف على هذا النمط، كتاب الأديب المصري عبّاس محمود العقّاد **الديمقراطية في الإسلام**، الذي يُعَدُّ مصدراً مهمّاً ومبكراً في هذا الشأن، وقد رجع إليه العديد من الكتّاب والباحثين الذين يقولون بهذا الرأي، من هؤلاء الدكتور محمد جلال شرف في كتابه **نشأة الفكر السياسي وتطوّره في الإسلام**، والدكتور محمد جلال شرف والدكتور علي عبد المعطي محمد في كتابهما المشترك **الفكر السياسي في الإسلام ـ شخصيات ومذاهب**.

في هذا الكتاب يرى العقّاد أنّ الديمقراطيّة في الإسلام هي ديمقراطيّة خاصّة، حسب وصفه، ويقصد بهذا الوصف أنّها ديمقراطيّة تخالف الديمقراطيّات الأخرى في نشأتها وغايتها، وتتسع بأصول الحكم حتى تخرج بها من الصبغة المحليّة إلى الصبغة الإنسانيّة بل الكونيّة، ولأنّها أعمّ من كل ديمقراطيّة عداها، قامت على حقّ الإنسان وتبعته أمام ربّه وأمام ضميره،

فحيثما وجد إنسان بين الناس فهو صاحب حقّ في الديمقراطيّة[1].

ومن الأعمال الأخرى التي تصنّف على هذا النمط أيضاً، كتاب الدكتور أحمد شوقي الفنجري **الحرية السياسية في الإسلام**، وكذلك دراسة الأستاذ مالك بن نبي **حول الديمقراطية في الإسلام**، إلى جانب أعمال أخرى.

ثانياً: الأعمال التي حاولت أن تبرز فكرة الشورى في الإسلام مقابل فكرة الديمقراطيّة في الغرب، وكيف أن الإسلام جاء بفكرة الشورى بوصفها مذهباً ومنهجاً يختلف عن فكرة الديمقراطيّة بوصفها مذهباً ومنهجاً في الثقافة الغربيّة، وعلى خلفيّة أنّ الشورى الإسلاميّة هي أوسع دلالةً وأعمق سعةً من الديمقراطيّة الغربيّة.

ويصنّف على هذا النمط من الأعمال كتاب الدكتور حسن الترابي **نظرات في الفقه السياسي**، وكتاب الدكتور عبد الحميد الأنصاري **الشورى وأثرها في الديمقراطيّة**، وأغلب الكتابات تصنّف على هذا النمط من الأعمال.

ثالثاً: الأعمال التي حاولت التشكيك وتوجيه النقد والهجوم على ديمقراطيّة الغرب، الذي لم يلتزم بأمانة الديمقراطيّة، والعمل بها، والدفاع عنها في علاقته بالشعوب والأمم والحضارات غير الأوروبيّة.

ويصنّف على هذا النمط من الأعمال كتاب الدكتور خالد محمد خالد **الديمقراطية.. أبداً**، الذي وجّه فيه نقداً لاذعاً للغرب، حيث يرى أن: «أوروبا التي مرّت عليها ثورات لاهبة، مضيئة تنشد التحرّر والانعتاق، وتضرب في عنفوان باهر قوى الحكم المطلق المتمثّل في الإمبراطوريات المتبذخة، كانت الديمقراطيّة في تلك البلاد أيّام هذه المشاهد، شيئاً واضح المفهوم، شريف الدلالة. وكان الفلاسفة والكتّاب والمصلحون يرتّلونها في صدق ويدعون إلى تطبيقها في أمانة. ويومئذ كان ارتباط الديمقراطيّة بالغرب معقولاً، ومن ذلك الزمان ألِف الناس هذا الارتباط بينها وبين أمم

---

(١) عبّاس محمود العقاد، **الديمقراطيّة في الإسلام** (بيروت: المكتبة العصرية، [د. ت.])، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

بدا للملأ أنّها أخذت على عاتقها مهمّة إظهار نورها، وتعميم جدواها. لكنّ هذه الدول ـ دول الغرب ـ لم تحتمل وطأة الأمانة، ولم تستطع مع التزامات الديمقراطيّة صبراً، فذهبت تتنكّر لها، وتذيق الناس باسمها الخسف والهول، وبهذا كشفت عن طبيعتها، وعن طبيعة فهمها وولائها للديمقراطيّة، أعلنت في بغي وصلَف، سيادة الرجل الأبيض، وأصبحت حقوق الإنسان تعني عندهم حقوق الإنسان الأبيض، وتفتّحت شهيّاتها جميعاً لأرزاق الشعوب الضعيفة ومقدّراتها»[٢].

ويصنّف على هذا النمط من هذه الأعمال أيضاً كتاب محمد قطب **مذاهب فكرية معاصرة**، إلى جانب أعمال أخرى عديدة.

رابعاً: الأعمال التي أبرزت أن الديمقراطيّة ليست من الإسلام في شيء، ولا تلتقي مع قيمه ومبادئه ونظمه وتشريعاته، والعلاقة بينهما علاقة تعارض وتناقض وتنافر.

ومن الأعمال التي تصنّف على هذا النمط كتاب السيد كاظم الحائري **أساس الحكومة الإسلاميّة** الصادر سنة ١٩٧٩م، وتصنّف على هذا النمط أيضاً كتابات حزب التحرير الإسلامي التي تشرح موقفه من الديمقراطيّة، وكذلك كتابات معظم الجماعات السلفيّة في العالم العربي والإسلامي التي اتسمت بأنّها الأشدّ حديّة ورفضاً ومقتاً للديمقراطيّة.

ثالثاً: الديمقراطيّة.. مصطلح ومفهوم

لا خلاف في الكتابات الإسلاميّة على أن الديمقراطيّة مصطلح ومفهوم غربي ارتبط بنشأة المجتمع الأوروبي وتطوّره التاريخي، ولا ينفصل هذا المفهوم من حيث النشأة عن فلسفة الفكر الأوروبي ومذهبه الاجتماعي والسياسي.

من هنا كانت حساسيّة الفكر الإسلامي في التعامل مع مصطلح الديمقراطيّة، ومع باقي المصطلحات الأخرى الوافدة علينا من الغرب. ولهذا يرى السيد محمد حسن الأمين أن الاتجاه الغالب على الاتجاهات

(٢) خالد محمد خالد، **الديمقراطية.. أبداً** (القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨)، ص ٦.

الإسلاميّة: «في الموقف من الديمقراطيّة يقوم على اعتبارها مصطلحاً غربيّاً، والموقف منه مشتقّ من العلاقة التصادميّة بين الإسلام والغرب، ويشدّد الإسلاميّون على اعتبار صيغ الحياة الغربيّة جميعها مؤسّسة على ثقافة ووجهة نظر في الكون والحياة والمجتمع تتناقض مع الإسلام وثقافته ووجهة تصوّره الشاملة. . . ويذهب الإسلاميّون ـ أيضاً ـ إلى أنّ سعْيَ الغرب إلى تعميم نموذجه الثقافي، والحضاري، والسياسي هو جزء لا يتجزّأ من مشروع هيمنته على شعوب العالم وعلى المسلمين بشكل خاص»[٣].

ومن جهته يرى مالك بن نبي وهو يحلّل كيف وصلت إلينا مفاهيم ومصطلحات الغرب، ومنها مفهوم الديمقراطيّة، بقوله إننا: «ورثنا نحن معشر الشعوب الإسلاميّة، كما ورثت معنا وفي الظروف نفسها الشعوب الأفريقيّة ـ الآسيويّة، التي خضعت مثلنا للدول الاستعمارية، واحتكّت بثقافتها وحضارتها في إطار الاستعمار، ورثنا من هذا الاتصال وبحكم القانون الذي يفرض على المغلوب عادات وتقاليد الغالب، ورثنا المقاييس المرتبطة بحياة العالم الغربي وبتجربته التاريخيّة، وتقبلنا بعضها لنقيس بها الواقع الاجتماعي لدينا، ونقارن على ضوئها ماضينا بما يسحر أبصارنا في حاضر هذه الأمم الغربيّة. هذه الأمم التي فرضت علينا عاداتها ومفاهيمها ومصطلحاتها وأسلوب حياتها، وهكذا رأينا هذه الأشياء كمسلّمات يقتدي بها فكرنا ويهتدي بها اجتهادنا، ويستدلّ بها منطقنا، دون أن نحقق في درجتها من الصحة واتفاقها مع جوهر شخصيتنا، وفلسفة حياتنا. وكان أثرها في تفكيرنا أنّنا أصبحنا نتناول في كتابتنا وفي حديثنا موضوعات جديدة، مثل: موضوع الديمقراطيّة في الإسلام. إنّنا حين نقدّم عنواناً كهذا نشعر عادةً أنّه يتضمن مسلَّمة لم يسلِّم بها أحد تسليم المقتنع وإنّما نسلّم بها خضوعاً لمسايرة العرف الذي فرضته علينا الحضارة الغربيّة حتّى أصبحنا نضمّ إلى الإسلام كل ما نعتقد أنه ذو قيمة حضاريّة دون أيّ تمحيص في ما يربطه أو يحدّد درجة ارتباطه بالإسلام أو ينزّه عنه الإسلام»[٤].

وحين تطرّق السيد محمد حسين فضل الله إلى هذه القضية وجد «أنّنا

---

(٣) محمد حسن الأمين، «الديمقراطية رؤية إسلامية،» **العالم** (لندن) (شباط/ فبراير ١٩٩٢).

(٤) مالك بن نبي، **تأملات** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٧)، ص ٦١.

بحاجة إلى تحديد مصطلحاتنا الفكريّة، لا من خلال أنّنا نريد أن نعيش في جو أكاديمي يعمل على أن لا يخلط بين المصطلحات لأنّ الضرورة العلميّة تفرض ذلك، بل لأنّ المسألة تتصل بحركة الحياة في واقعنا، وبحركة بناء الحاضر والمستقبل. لذلك لا بدّ من أن نحدِّد المصطلحات جيّداً لأنّه شرط ضروري لأيّ حوار، لأنّ من مشاكلنا في الحوار أنّنا نتحاور في عناوين يفهمها كلّ واحد منّا بطريقته الخاصة. فقد نجد من يتحدّث عن الديمقراطيّة الإسلاميّة، ويتحدّث عن الشورى بأنها ديمقراطيّة إسلاميّة بحيث أصبحوا يعانون مشكلة إذا قالوا إنّ الإسلام شيء والديمقراطيّة شيء آخر، باعتبار أنّ قداسة الديمقراطيّة تجعلها تضادّ كل من يرفضها.. لذلك فمسألة أن تناقش الديمقراطيّة المحمّلة بالكثير من الإيحاءات الشعوريّة والإنسانيّة، والرفض لكلّ ما هو غير إنسانيّ يجعلك في موقع غير إنساني»[٥].

أما الدكتور حسن الترابي الذي تطرّق إلى هذه القضيّة فيرى أن: «وجوه استعمال المسلمين للمصطلح السياسي الأوروبي، مثل: الديمقراطيّة، أنّ اللغة أداة للاتصال والتفاهم، ولكنّها قد تنقلب أداة لسوء التفاهم لأنّ الكلمات لها من وراء المعاني الأساسيّة أبعاد اجتماعيّة تتعلّق بها من عرف الاستعمال الخاص في كل بيئة اجتماعيّة، ومن تطوّرات ذلك الاستعمال التاريخيّة، ولها وراء ذلك ظلال نفسيّة لدى كلّ متكلّم ومخاطب، وقد تنشأ الكلمة وصفيّة مجرّدة من عنصر التقويم والحكم ثم تصاحبها تطوّرات وظروف استعمال تجنح بها نحو التقبيح أو التحسين، وتشحنها بالتأثيرات. وقد تتبدّل من حولها القيم فيصبح ما تشير إليه سيئاً، وقد كان حسناً، أو عكس ذلك، فكلمة الديمقراطيّة لا تصاحبها اليوم في خطر السامع جملة من المعاني تتّصل بالصورة والقيم التي لازمتها عبر الأطوار التاريخيّة، وعلق بها شيء من كل الظروف البيئيّة والمصاحبات الفلسفيّة والأخلاقيّة والماديّة التي واكبت تطبيقها الواقعي. فالتحدث عن الديمقراطيّة لا يجرّدها لتقتصر على معناها في معجم اللغة، بل يصطحب كلّ هذه المعاني أو ما شاء منها. وعندما تعبر

---

(٥) محمد حسين فضل الله، «الإسلام والديمقراطية،» **البلاد** (كانون الثاني/ يناير ١٩٩١).

هذه الكلمة بيئة ثقافيّة إلى بيئة ثقافيّة أخرى يمكن أن تعني شيئاً مبايناً للمعهود فيها»[٦].

ومن الذين دَعَوا إلى عدم استعمال المصطلح السياسي الغربي في المجال الإسلامي، محمد أسد حيث اعتبر في كتابه **منهاج الإسلام في الحكم** الصادر سنة ١٩٥٧م، أنّ من الخطأ استعمال المصطلحات الغربيّة، وأنّه من باب التضليل المؤذي إلى أبعد الحدود أن يحاول الناس تطبيق المصطلحات التي لا صلة لها بالإسلام على الأفكار والأنظمة الإسلاميّة، وحسب قوله: «يمكننا القول إنه من باب التضليل المؤذي إلى أبعد الحدود، أن يحاول الناس تطبيق المصطلحات التي لا صلة لها بالإسلام على الأفكار والأنظمة الإسلامية. إن للفكرة الإسلاميّة نظاماً اجتماعيّاً متميّزاً خاصّاً بها وحدها يختلف من وجوه عدة عن الأنظمة السائدة في الغرب، ولا يمكن لهذا النظام أن يدرس ويفهم إلا في حدود مفاهيمه ومصطلحاته الخاصّة، وأنّ أيّ شذوذ عن هذا المبدأ سوف يؤدّي حتماً إلى الغموض والالتباس»[٧].

ولتجاوز هذا الحرج من استعمال مثل هذه المصطلحات الغربيّة حاول بعضهم تبنّي واستعمال مصطلحات إسلاميّة بديلة عنها، مُقتَبَسة من تاريخ الثقافة الإسلاميّة، وفي هذا الشأن جاء استعمال مصطلح الشورى بديلاً عن مصطلح الديمقراطيّة، ومصطلح البيعة بديلاً عن مصطلح العقد الاجتماعي، ومصطلح الإجماع بديلاً عن مصطلح الرأي العام، إلى غير ذلك من مصطلحات. وهناك من حاول دمج مصطلحَيْ الديمقراطيّة والشورى في مصطلح واحد هو الشورقراطيّة.

وأمام هذه القضية، لا يرى الشيخ محمد مهدي شمس الدين أنّ هناك حرجاً من استعمال المصطلحات الحديثة بما في ذلك مصطلح الديمقراطيّة، وحسب قوله: «إنّ من الحرفية وضيق الأفق بحيث نرفض

(٦) حسن الترابي، **نظرات في الفقه السياسي** (الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، ١٩٨٨)، ص ٦٦.

(٧) محمد أسد، **منهاج الإسلام في الحكم**، ترجمة منصور محمد ماضي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨)، ص ٥٢.

استعمال الألفاظ المستحدَثة، ولا يوجد موقف في الفكر الإسلامي من الألفاظ المستحدَثة»[٨].

وقد حاول الدكتور حسن الترابي أن يحدّد معياراً لرفض أو قبول المصطلحات الوافدة، وذلك في سياق كلامه حول الديمقراطيّة بوصفها مصطلحاً ومفهوماً غربيّاً، حيث يرى أن: «استعمال الكلمات الوافدة رهن بحال العزّة والثقة أو الحذر والفتنة، أمّا وقد تجاوزنا مرحلة غربة الإسلام وغلبة المفاهيم الغربيّة بكلّ مضامينها وظلالها، فلا بأس من الاستعانة بكلّ كلمة رائجة تعبّر عن معنى، وإدراجها في سياق الدعوة إلى الإسلام، ولفّها بأطر التصوّرات الإسلاميّة حتى تسلّم له وتكون أداة تعبير عن المعنى المقصود بكل أبعاده وملازماته الإسلاميّة. وعندئذ يُقال: إنَّ المعاني أهمّ من المباني، وإنّ العبرة ليست بالصورة والألفاظ وإنما بالمعاني والمقاصد»[٩].

وما نخلص إليه أنّ هناك العديد من وجهات النظر في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر تجاه الديمقراطيّة مصطلحاً ومفهوماً، فهناك من يحاول البحث عن مصطلح رديف أو بديل من داخل منظومة الثقافة الإسلاميّة، وبين من لا يجد حرجاً في استعمال هذا المصطلح، وبين من يحكّم قاعدة تقليد المغلوب للغالب، وبين من يزن المصطلح بمعيار يضع العبرة في المعاني لا في المباني، إلى جانب من يرفض هذا المصطلح كليّاً.

رابعاً: الديمقراطية. . مذهب وفلسفة

غلب على الفكر الإسلامي في أوّل الأمر النظر إلى فكرة الديمقراطيّة، من وجهتها المذهبية والفلسفية، بوصفها تمثل مذهباً فكريّاً وفلسفيّاً ينتمي كليّاً إلى الثقافة الأوروبية، والتاريخ الأوروبي، وتكرّر هذا الموقف في أوّل الأمر كذلك، مع سائر المفاهيم التي تشكّلت في فضاء الثقافة الأوروبيّة مثل مفاهيم الحداثة والاشتراكيّة والليبراليّة، وغيرها.

وهذا ما يفسّر اتجاهات الرفض المطلق التي ظهرت في ساحة الفكر

(٨) محمد مهدي شمس الدين، حوار مع مجلة **العالم** (أيار/ مايو ١٩٩٢).
(٩) الترابي، **نظرات في الفقه السياسي**، ص٧٢.

الإسلامي تجاه الديمقراطيّة، لكونها تمثّل كما يقول الدكتور محمد المبارك: «نظاماً سياسيّاً واقترنت بأفكار ومفاهيم عن الإنسان والمجتمع، وانبثقت عن فلسفة لا يقبلها الإسلام، وقد تتعارض مع فلسفته ونظرته في كثير من نقاطها. فالديمقراطيّة مبنيّة على فكرة أساسية هي أن الفرد هو الأصل في الدولة، وهي إنّما خلقت لمصلحته وله حريّة مطلقة في تصرّفاته سواء في فعاليّته الاقتصاديّة أم الخلقيّة أم الفكريّة، والدولة مهمّتها مقصورةٌ على تنسيق حريّات الأفراد حتّى لا تتصادم. إن هذه الفلسفة تختلف عن نظريّة الإسلام اختلافاً كبيراً، فهي تؤدّي إلى المساواة بين الإيمان والإلحاد في مجال الفكر، وبين الإباحيّة والتقييد في مجال السلوك الخُلُقي، وبين الرأسماليّة المترفة الطاغية والتقييد لمصلحة الجماعة. والإسلام لا يقبل التسوية بين هذه الاتجاهات ولا يمنح الحريّة المطلقة التي تؤدّي إلى الباطل والرذيلة والظلم. . وخلاصة القول، إنّنا إذا اعتبرنا الديمقراطيّة مذهباً اجتماعيّاً قائماً بذاته، فليس لنا أن نقول إنّها من الإسلام، أو إنّ الإسلام يقبلها إذ هما مذهبان مختلفان في أصولهما وجذورهما وفلسفتهما ونتائج تطبيقهما»[١٠].

وكلّ من نظر إلى الديمقراطيّة من هذه الزاوية باعتبارها تمثّل مذهباً اجتماعيّاً، وفلسفة فكريّة، كان يرفضها بإطلاق، وهناك من لا ينظر إلى الديمقراطيّة إلا من هذه الزاوية لا غير، مثل محمد قطب في كتابه **مذاهب فكرية معاصرة**، ومعظم الجماعات السلفيّة في الجزائر، والعالم العربي والإسلامي.

وحتّى الذين أظهروا توافقاً على بعض جوانب الديمقراطيّة، أعلنوا رفضهم لها من زاويتها الفلسفيّة، كالسيد محمد حسين فضل الله في محاضرة له عن الإسلام والديمقراطيّة، حين بحث نقاط الاختلاف بين الإسلام والديمقراطيّة في الخط العام. وهكذا الدكتور حسن الترابي في كتابه **نظرات في الفقه السياسي**، حين درس مفارقات الشورى الإسلاميّة والديمقراطيّة الغربيّة، وهناك آخرون أيضاً.

---

(١٠) محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربيّة** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠)، ص ٨٢.

في مقابل هذا الموقف الكلّي الرافض لفكرة الديمقراطيّة، هناك موقف آخر بدأ يتبلور منذ تسعينيّات القرن العشرين، يرى ضرورة تفصيل وتفكيك الموقف تجاه الديمقراطيّة، والنظر إلى جوانبها وأبعادها المفيدة والإيجابيّة، التي يمكن اكتسابها والاستفادة منها، وهو الموقف الذي أخذ يتبلور وينضج تدريجيّاً في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر.

ومن الذين دافعوا بوضوح كبير عن هذا الموقف السيد محمد حسن الأمين الذي يرى أنّ: «الديمقراطيّة بالرغم من نشأتها الغربيّة، تعتبر نظاماً حياديّاً، أي من صنف العلوم والإدارة والتنظيمات التي تشكّل منجزات قابلة للتبنّي من دون أن يكون في تبنّيها خطر على مكوّنات الهوية الخاصّة، فضلاً عن الفرص الكبيرة التي تتيحها لإطلاق مخزونات الهويّة وعناصر الإبداع الكامنة في عقل الأمة وروحها وعقيدتها.. إن الديمقراطيّة ليست عقيدة ولا تتضمّن موقفاً عقائديّاً أو فكريّاً محدّداً بذاتها كالماركسيّة مثلاً، ولا تتضمّن موقفاً رافضاً للعقيدة كالليبرالية مثلاً، إنها صيغة لتحويل الحريّة إلى نظام حياة»[١١].

ووجد بعض الكتّاب أنّ هذا الموقف الذي أشار إليه السيد الأمين بات يعبّر عن تيّار جديد في ساحة الفكر الإسلامي، تيّار تفاعل حسب قول الكاتب العراقي محمد عبد الجبّار: «مع التطورات الفكريّة والسياسيّة التي عصفت بالعالم خلال السنوات الأخيرة من عقد الثمانينيّات وأوائل التسعينيّات، والتي أدّت إلى فكّ ارتباط كلمة الديمقراطيّة بظروف نشأتها التاريخيّة وإطاراتها الفلسفيّة، حيث أخذ هذا التيار الجديد بالظهور في الساحة الإسلاميّة، وهو يعتبر أن الديمقراطيّة كلمة محايدة، تشير إلى منظومة محايدة أيضاً، ممّا يعني ضرورة سحب التحفّظات التي كان يوردها فريق من الإسلاميّين عليها»[١٢].

ويستند هذا الموقف إلى خلفيّة التقدّم الذي حصل في العلوم الاجتماعيّة والأنثروبولوجيا، وتطوّرت معه المكوّنات المفاهيميّة لفكرة الديمقراطيّة، حيث خرجت من ارتباطها التاريخي والمجتمعي والفلسفي في

---

(١١) **العالم** (شباط/ فبراير ١٩٩٢).

(١٢) **العالم** (أيار/ مايو ١٩٩٢).

أوروبا، وأصبحت متعالية ومتجرّدة عن شرائطها، وملابساتها، وظروفها، وعلائقها التي رافقتها منذ نشأتها الأولى، فلا يصحّ عندئذٍ، حسب هذا الموقف، أن نقيس الديمقراطيّة الحديثة بتلك الديمقراطيّة القديمة.

وفي نظر العقّاد أنّ الديمقراطيّة، أساساً، إنّما نشأت قديماً من دون ارتباط بفلسفة ومذهب اجتماعي معيّن، وحسب قوله: «إنّ الديمقراطيّة كانت في اليونان القديمة من قبيل الإجراءات أو التدبيرات السياسيّة التي تتّقى بها الفتنة، ويستفاد بها من جهود العامّة في أوقات الحرب على الخصوص، ولم تكن هذه الديمقراطيّة مذهباً قائماً على الحقوق الإنسانيّة، أو منظوراً فيه إلى حالة غير حالة الحكومة الوطنيّة، فهي على الجملة إجراء مفيد، وتدبير لا مَحيد عنه لاستقرار الأمن في الدولة»[١٣].

ويتناغم مع هذا المنحى ما يراه الدكتور حسن الترابي: «الذي عرفه التاريخ الأول من الديمقراطيّة المباشرة وغير المباشرة، ممارسات سياسيّة لم يستوعبها تنظير دستوري، إلّا في نهاية القرون الوسطى، حيث اكتشف الفكر الأوروبي قاعدة دستوريّة يعبّر بها عن أساس نظري للديمقراطيّة، وأحسب أنّهم إنّما تلقّوا تلك النظريّة التأصيليّة للديمقراطيّة بأثر الاتصال بالفقه الإسلامي السياسي. وكان ذلك الفقه قد عرف جوهر الديمقراطيّة أو حكم الشعب، يوم عرف المؤمنون الله سبحانه وتعالى، وعرفوا عُلْوية شرعه، ثم عرفوا أنّهم يستوون بعبادة الله ويتولّون الخلافة في الأرض، فما قرّره سوادهم الأعظم صادراً عن الإيمان بالشريعة كان أعلى ممّا قرّره الفرد أو فئة من دونهم»[١٤].

وقد ذهبت بعض الكتابات الغربيّة إلى أنّ بلاد الرافدين في العصور القديمة شهدت نوعاً مبكراً من الديمقراطيّة، وهناك من اعتبرها بأنّها أقدم ديمقراطيّة رسميّة، وأشار إلى هذا الرأي راوول مانغلابوس في كتابه **إرادة الشعوب**، الذي خصّص فيه فصلاً حول هذا الموضوع، بعنوان «بلاد ما بين النهرين: أقدم ديمقراطيّة رسميّة».

---

(١٣) العقاد، **الديمقراطيّة في الإسلام**، ص ١٠.

(١٤) الترابي، **نظرات في الفقه السياسي**، ص ٦١.

خامساً: الديمقراطيّة.. والموافقة النسبيّة

إن كلّ من نظر إلى الديمقراطيّة بطريقة نسبيّة وبعيداً عن الأحكام الكليّة، وفحص عناصرها ومكوّناتها كان أقرب إلى موقف التأييد، وأبعد من موقف الرفض. وليس هناك من يمكن أن يرفض الديمقراطيّة إذا تردّد الخيار بينها وبين الدكتاتوريّة، أو حين المقارنة والمقايسة بينهما.

هذا التأييد النسبي للديمقراطيّة في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، أخذ ينفتح حتّى على مكتسبات الديمقراطيّة الحديثة في الغرب، وأشار إلى مثل هذا الموقف الشيخ محمد الغزالي بقوله إنّ: «من خصائص الديمقراطيّة الحديثة أنّها اعتبرت المعارضة جزءاً من النظام العام للدولة! وأنّ للمعارضة زعيماً يُعتَرف به ويُتفاهَم معه دون حرج! ذلك أنّ مالك السلطة بشر له من يؤيّده وله من ينقده، وليس أحدهما أحقّ بالاحترام من الآخر.. والواقع أن هذه النظرة تقترب كثيراً من تعاليم الخلافة الراشدة»[١٥].

ويقول بهذا الموقف أيضاً، الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي يعتقد «أن القول بأننا نرفض الديمقراطيّة بإطلاق وبمضامينها كلها، قول فيه مغامرة ولا يجد له سنداً في التشريع. كما لا يجوز بإطلاق أن نقول إنّ الديمقراطيّة بصيغها الغربيّة المختلفة مقبولة، بحيث نلغي دور الإسلام في التشريع، ونعتبر أنّ مصدر التشريع هو قرار البشر الممثّلين في المجالس النيابيّة، فهذا غير صحيح»[١٦].

والدكتور محمد المبارك الذي رفض الديمقراطيّة بوصفها مذهباً اجتماعياً، أظهر تأييداً لها حين تحوّل من الموقف الكلّي إلى الموقف النسبي، وأشار إلى هذا الموقف بقوله: «إذا نظرنا إلى الديمقراطيّة على أنّها اتجاه يحارب الفرديّة والاستبداد والاستئثار والتمييز، ويسعى في سبيل مصلحة جمهرة الشعب، ويشركه في الحكم وفي مراقبة الحكّام وسؤالهم عن أعمالهم ومحاسنهم عليه، فالإسلام ذو نزعة ديمقراطيّة بهذا المعنى بلا جدال، أو أنّ للإسلام ديمقراطيّته الخاصّة به، أي نظامه الذي يمنع استبداد

---

(١٥) محمد الغزالي، **السنّة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠)، ص ١٦٤.

(١٦) **العالم** (أيار/ مايو ١٩٩٢).

الحكّام واستئثارهم ويمكّن الشعب من مراقبتهم ومحاسبتهم»[١٧].

وحين يقابل السيد محمد حسين فضل الله بين النظام الديمقراطي والنظام الدكتاتوري فإنّه ينحاز بلا تردّد وبلا ريب إلى النظام الديمقراطي، وحسب قوله «إذا كانت القضيّة المطروحة هي الخيار بين النظام الديمقراطي وبين النظام الاستبدادي، ليختاروا الانسجام مع النظام الديمقراطي ويرفضوا النظام الديكتاتوري، لأنّ الإسلاميّين يستطيعون ممارسة حريّتهم في الدعوة إلى الإسلام.. بينما لا يملكون حريّة الحركة على أكثر من صعيد في النظام الديكتاتوري»[١٨].

ويمكن القول كذلك إنّ الذين يرفضون الديمقراطيّة بصورة مباشرة، فإنّهم يؤيّدونها نسبيّاً بصورة غير مباشرة بإدراك منهم أو من دون إدراك، فإذا قلنا إن من أبعاد الديمقراطيّة وعناصرها احترام الرأي الآخر، والقبول بالتعدّدية والتعايش السلمي بين الجماعات السياسيّة والفكريّة، واعتماد لغة الحوار والتنافس السلمي، ونبذ العنف واستعمال القوة في العلاقات السياسيّة، ورفض تمركز السلطة، وضمان الحريّات العامّة للناس، وما أشبه ذلك، فإنّ هذه الأبعاد والعناصر ليس هناك من يرفضها كليّاً بالتأكيد، إلا أولئك المتحجّرون.

وهناك من يرى أنّ إشكاليّة الفهم والالتباس التي أصابت بعضهم تجاه فكرة الديمقراطيّة، ترجع في أساسيّاتها إلى ضعف أو قلّة اهتمام بالدراسات المعرفيّة الحديثة كالعلوم الاجتماعيّة والأنثروبولوجيا، التي أخرجت فكرة الديمقراطيّة من إطار الجغرافيا والتاريخ، وحوّلتها إلى ظاهرة إنسانيّة عامّة.

سادساً: الديمقراطيّة.. منهج عمل وسلوك

لا يمكن الحديث عن الديمقراطيّة بوصفها منهج عمل وسلوك عند الإسلاميّين المعاصرين من دون لحاظ طبيعة الأوضاع السياسيّة وتعقيداتها في المجال العربي والإسلامي، فبعض الأقطار العربية فتحت فرص العمل

---

(١٧) المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربيّة**، ص ٨٤.

(١٨) **المنطلق** (بيروت)، العدد ٦٥ (نيسان/ أبريل ١٩٩٠)، ص ١٨.

السياسي لمختلف التيارات الفكريّة والسياسيّة، واستثنت التيّارات الإسلاميّة، واندفعت بعض التيارات الإسلاميّة إلى مسلكيّات بعيدة عن قواعد الديمقراطيّة وذلك بعد أن أغلقت الأبواب كافّة في طريقها.

والملاحَظ أن الجماعات والتيّارات الإسلاميّة الفكريّة والسياسيّة ليست على نهجٍ واحد، كانت وما زالت وستكون حاضراً ومستقبلاً، فلكلٍّ جماعةٍ اجتهاداتُها واختياراتها الفكريّة والسياسيّة، المتأثّرة بشروط المكان والزمان، وبمستوى الخبرة والتجربة، وبحسب رؤيتها إلى ذاتها، وإلى البيئة التي تعايشها وتنتمي إليها.

فهناك جماعات تعلن صراحة عدم إيمانها بالديمقراطيّة والكفر بها ومحاربتها، مثل الجماعات السلفيّة الجهاديّة وغيرها، وشرحت مثل هذا الموقف في كتاب **الفريضة الغائبة** لمحمد عبد السلام، الذي جاء فيه: «إنّ القوّة هي السبيل الوحيد لعودة الإسلام، مع رفض فكرة الإصلاح عن طريق تولّي المناصب والمراكز في الدولة، ورفض فكرة الدعوة بالحكمة وإقامة قاعدة جماهيريّة عريضة كسبيل لإقامة الدولة الإسلاميّة».

في المقابل، هناك جماعات أخرى تعلن صراحةً إيمانها بالديمقراطيّة بوصفها منهجاً وسبيلاً في العمل السياسي، مثل حركة النهضة التونسيّة التي شرح موقفها الشيخ راشد الغنوشي بقوله إنّ: «الحركة لم تتراجع عن المسار الديمقراطي بل اعتبرت أنّ الخيار الديمقراطي خيار أصيل، وأن الديمقراطيّة ليست بضاعة غربيّة وإنما بضاعتنا التي ردّت إلينا، وأنّ أهم فشل عاناه تاريخنا هو أن الشورى ظلّت قيمة أخلاقيّة عليا ولم تتحوّل إلى مؤسسة سياسيّة، فالغرب هو الذي حوّل الشورى إلى نظام للدولة وليس مجرد قيمة سياسيّة، بالرغم من ما يؤخذ على النظام الديمقراطي بسبب مضامينه العلمانيّة، وليس بسبب الجهاز السياسي الديمقراطي من برلمان وانتخاب وتداول على السلطة واستفتاء. ونحن لا يعسر علينا أن نثري، بل أن نفرغ هذا الجهاز السياسي الذي هو تجسيد للشورى، نفرغه من مضامينه التغريبيّة العلمانيّة وأن نسبغ عليه المضامين السياسية. وهكذا عملت الحركة على تأصيل قيمة الحريّة والديمقراطيّة والعدالة الاجتماعية وقيمة النضال الوطني»[١٩].

---

(١٩) **الإنسان** (باريس)، السنة ١، العدد ١ (نيسان/أبريل ١٩٩٠).

وفي مناسبة أخرى، وعند حديثه عن المشروع السياسي للحركة الإسلامية في تونس، أشار الشيخ الغنوشي بقوله: «إنّ المشروع السياسي للحركة الإسلاميّة في تونس، يقوم على جملة من التوجّهات، تسعى لتأصيل الحريّة والديمقراطيّة كمدخل لإصلاح المجتمع، وهو مشروع مجتمع مدني يقوم على التعدّدية السياسيّة والثقافيّة»[٢٠].

وتناغماً مع هذا المنحى، دعا الكاتب المصري فهمي الشنّاوي إلى أن تحتل الديمقراطيّة قمّة أولويات الحركة الإسلاميّة، وحسب قوله إنّ: «طرح الديمقراطيّة من أولويّات الأولويّات في السياسة الإسلاميّة، وفي الأدبيّات الإسلاميّة، وفي الثقافة الإسلاميّة. وعجيب أن نضطر إلى هذا اضطراراً بعد أن أثبتت التجربة الواقعيّة على مستوى العالم كلّه والأجناس كلّها مدى ما حقّقته الديمقراطيّة وحدها من رخاء لأهلها وسيادة لشعوبها».

أمام هذا الموقف الواضح من الديمقراطيّة، ظلّ بعض الكتّاب يوجّهون الاتهام للإسلاميين واصفينهم بأنهم أعداء للديمقراطيّة، ولا يؤمنون بها على مستوى النظريّة، وعلى مستوى السلوك، ومعتبرينهم وجوداً يهدّد مستقبل الديمقراطيّة، وأشار لمثل هذه المواقف الكاتب الكويتي خليل علي حيدر الذي شبّه الجماعات الإسلاميّة بالحركة الفاشيّة في أوروبا، ونصّ كلامه: «ثمّةَ تشابه عجيب، ومخيف في الوقت ذاته، بين حركة الأحزاب الدينيّة في العالم الإسلامي والحركة الفاشيّة في إيطاليا وألمانيا، وسواء نظرنا إلى وجوه التشابه في مجال الظروف الموضوعيّة المحيطة بالحركتين، أو الأطروحات الفكرية، والممارسة العمليّة المتوقّعة على مستوى الحزب والدولة»[٢١].

ولا شكّ في أنّ هذا الموقف وما يماثله إنّما ينطلق من موقف أيديولوجي وسياسي عدائي مفرط في الأصوليّة تجاه الحالة الإسلاميّة، وليس دقيقاً تعميم النظرة على الإسلاميّين واعتبارهم جميعاً على موقف واحد تجاه الديمقراطيّة، وهناك من يتعمد التركيز على النماذج التي لا

---

(٢٠) **الشعب** (القاهرة)، ١٧/ ٧/ ١٩٩٠.

(٢١) خليل علي حيدر، **مستقبل الحركة الدينيّة** (الكويت: المركز الوطني للمعلومات والأبحاث، ١٩٨٥)، ص ٩١.

تؤمن بالديمقراطيّة، ويهمل النماذج الأخرى التي تؤمن بالديمقراطيّة. ولهذا كثيراً ما يشتكي الإسلاميّون عدم إنصافهم من النخب الفكريّة والسياسيّة المغايرة.

ويُستثنى من هذه النخب الفكرية التيّار القومي العربي الذي انفتح على النخب الإسلاميّة وفتح حواراً فكريّاً وسياسيّاً معهم، وظلّ يتواصل ويتقرّب منهم، وتجلّى ذلك في ندوة **الحوار القومي ـ الديني** التي نظّمها في القاهرة مركز دراسات الوحدة العربية سنة ١٩٨٩م، وفي خطوة لاحقة تطوّرت هذه العلاقات وانبثق عنها ما بات يعرف بلقاءات المؤتمر القومي ـ الإسلامي الذي عقد دورته الأولى في بيروت سنة ١٩٩٤م.

وما نخلص إليه، أنّ الفكر الإسلامي المعاصر هو في سعي دؤوب لتكوين فهم جديد يكون أكثر نضجاً تجاه تلك المسائل الفكريّة المعاصرة، وفي مقدّمتها مسألة الديمقراطيّة، التي تقرأ اليوم بمنطق مختلف، وذلك نتيجة التراكمات التاريخيّة، وتطوّر مستويات الخبرة والمعرفة، والاقتراب من العصر.

وإذا كان التيّار الغالب في الحقب الماضية هو الذي يتعامل بسلبيّة تجاه مسألة الديمقراطيّة، فإنّ التيّار الغالب في الوقت الحاضر هو الذي يتعامل بايجابيّة مع المسألة الديمقراطيّة.

الفصل الثالث

الحداثـــة

أولاً: عودة خطاب الحداثة

تزايد في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، حضور خطاب الحداثة في الأدبيّات العربيّة بصورة ملحوظة، وبطريقة تحفّز على البحث عن تفسير موضوعي يرتبط بنوعيّة التغيّرات الحاصلة، وما إذا كانت هذه التغيّرات معرفيّة لها علاقة بالأفكار والمفاهيم، أو موضوعيّة لها علاقة بالوقائع والظروف.

والذي يظهر من هذه التغيّرات أنها ذات علاقة بعناصر سياسيّة بالدرجة الأولى، ليس أقلّها في المجال العربي والإسلامي، وقد تكون متأثّرة بعناصر معرفيّة، لكنّها العناصر الأقلّ تأثيراً، وارتباطها يتحدّد في نطاق التثاقف الخارجي.

والبواعث هذه المرّة كما سوف يتّضح، لها طبيعة انفعاليّة أكثر من كونها منهجيّة، وحتّى لا نقع في تهكّم غير مُستحسَن، أو تسرّع غير حميد، فإنّ التفسير الذي نركن إليه هو من داخل خطاب الحداثة وليس من خارجها.

ولعلّ من أكثر التفاسير شيوعاً، التفسير الذي يربط عودة خطاب الحداثة، بالانبعاثات الإسلاميّة التي حصلت في المجال العربي والإسلامي، ومحاولة التبشير بفكرة الدولة الإسلاميّة، الأمر الذي كان يفسّر حسب هذا

الخطاب على أنّه يحمل تهديداً لمستقبل الحداثة، ويشكّل خطراً وجوديّاً عليها، وعلى المكتسبات التي تحقّقت، أو المفترض أن تتحقّق.

وأشار إلى هذا التفسير الدكتور محمد عابد الجابري، الذي يرى أنّ من أسباب عودة خطاب الحداثة: «اكتساح الصحوة الإسلامية للساحة الثقافيّة عندنا، وطرحها كبديل، ممّا دفع بعضهم إلى الحديث عن الحداثة ومحاولة الدفاع عنها من جديد»[1].

وتأكيداً لهذا الموقف دعا الدكتور هشام شرابي المثقّفين العلمانيّين، إلى مجابهة ما أسماه الأصوليّة، وحسب قوله «يجد المثقّفون العلمانيّون العرب أنفسهم اليوم بكافّة أنماطهم وتيّاراتهم وحركاتهم في مأزق حادّ، ينبثق من نوعين من التناقض الفكري والحضاري، أوّلهما داخلي، ويتناول المجابهة العلمانيّة ـ الأصوليّة»[2].

ويتّصل بهذا التفسير أيضاً، ما أشار إليه الباحث الجزائري بومدين بوزيد بقوله: «في الخطاب العربي المعاصر تنتعش بعض المفاهيم، وتساهم حتّى السلطة في هذا الانتعاش. من هذه المفاهيم الديمقراطيّة، الحداثة، أو كما يفضّل بعضهم استخدام لفظ العصرنة، وغالباً ما يستخدم هذا المفهوم كردّة فعلٍ على خطاب ما يسمّى الدولة الإسلاميّة. وهكذا أضحى استخدام هذه المفاهيم ليس فقط للخروج من حالة التخلف وما يستتبعها، لكن لتفادي ما ستؤول إليه وضعيّتنا مستقبلاً في حال قيام دولة دينيّة»[3].

والعامل الآخر الذي يطرحه بعضهم في تفسير عودة خطاب الحداثة في المجال العربي، هو انشغالات الغرب بمقولة: «ما بعد الحداثة». وذلك باعتبار أنّ ما يشغل المثقّف الغربي والأدبيّات الغربيّة ثقافيّاً وأدبيّاً، يتحوّل عادة إلى مادّة اشتغال عند المثقّف العربي، خصوصاً عند الذين يعتبرون الفكر الأوروبي يمثّل مرجعيّتهم المفاهيميّة.

---

(١) محمد عابد الجابري، حوار مع صحيفة **السفير** (بيروت)، ٢٧/ ٤/ ١٩٩٤.

(٢) هشام شرابي، «المثقفون العرب والغرب في نهاية القرن العشرين،» **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٥ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٣)، ص ٣٠.

(٣) بومدين بوزيد، «الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٨٠ (شباط/ فبراير ١٩٩٤)، ص ٢١.

ولا شكّ في أنّ هذا التفسير في جانبه الداخلي، يكشف عن حالة من الانفعاليّة والتوتّر والتوجّس أصابت خطاب الحداثة في المجال العربي، الحالة التي تتناقض والعقلانيّة التي هي من أخصّ خصائص الحداثة، ولا قوام للحداثة من دونها.

ومن الصعب أن يتنكّر خطاب الحداثة لهذه الحالة الانفعاليّة والتحريضيّة التي أصابته، وذلك لشدّة ظهورها وانكشافها، وعن نقده لهذه الحالة يرى بومدين بوزيد أنّ: «استخدام المفاهيم بهذا التعارض التناحري هو الذي يفرغها من محتواها الحقيقي، إذ يتخطّفها السياسي ويتمّ سحبها من ساحة المفكّر الثقافي، وتعود إليه مشحونة بتبسيطيّة مخلّة بأسسها النظريّة، وبانفعاليّة سياسيّة سرعان ما يدخل السياسي بها المعترك الفكري والسياسي بالمضامين نفسها المعطاة لهذه المفاهيم، ويسهم في الغلو في تسييسها من دون أن يحلّلها أو ينقدها من موقعه كمثقف أو عالم»[٤].

وهذا معناه أن تتحوّل الحداثة إلى أيديولوجيّة، كباقي الأيديولوجيّات الأخرى، بعد أن كانت نقداً وتجاوزاً لطبيعة الأيديولوجيات ومكوّناتها المناهجية، وبدل أن تصبح وسيلة إنماء وتقدّم كما يريد لها أصحابها، تتحوّل إلى وسيلة صدام وصراع.

ثانياً: الحداثة والسلطة

يرى المؤرّخون في الفكر العربي الحديث، أنّ أوّل تجربة بدأت مع الحداثة في المجال العربي، كانت في عهد محمد علي باشا بمصر، في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، باعتبارها التجربة التي كان يمكنها أن تؤسّس الدولة العربيّة الحديثة الأولى في ذلك العصر، وتقود مشروع النهضة العربيّة، وتحرّك التقدّم والتحديث في المجتمعات العربيّة، خصوصاً وأن هذه التجربة، كانت مدعّمة بمشروع ثقافي، هو في نظر أدبيّات الفكر العربي من بواكير مشاريع التنوير الثقافي العربي، لكونه جاء مستوعباً وتوفيقيّاً بين القديم والحديث، وهو المشروع الذي عبّر عنه رفاعة الطهطاوي (١٢١٦ ـ ١٢٩٠هـ/ ١٨٠١ ـ ١٨٧٣م)، الشيخ

(٤) المصدر نفسه، ص ٢١.

الأزهري، الذي رافق أوّل بعثة علميّة مصريّة إلى باريس بطلب من محمد علي، وأقام في العاصمة الفرنسيّة خمس سنوات امتدّت ما بين (١٨٢٦ ـ ١٨٣١م).

والفشل الذي وصلت إليه هذه التجربة فيما بعد، فسّره بعضهم بما حصل لها من إجهاض خارجي، وكان لهذا الفشل أثره السلبي على سيكولوجيّة الفكر العربي، الأثر الذي يعادل أو يزيد مقدار التفاؤل الذي كان منتظراً منها.

وفي تونس كانت هناك تجربة أخرى، مشابهة إلى حدّ كبير للتجربة المصريّة، ومتقاربة منها زمنيّاً، وهي التجربة التي عرف بها خير الدين التونسي (١٢٢٥ ـ ١٣٠٨هـ/ ١٨١٠ ـ ١٨٩٠م)، وبدأت حين تولّى الوزارة الأولى آنذاك.

في هاتين التجربتين ارتبط التحديث بالسلطة وكانت هي المحرِّكة لمفاعيله، الأمر الذي فتح نقاشاً حول العلاقة بين السلطة والتحديث والحداثة، النقاش الذي ما زال قائماً ومستمراً إلى اليوم.

فهناك من يرى أنّ التحديث الذي تقوده السلطة، تكون هي المستفيدة منه بدرجة أساسيّة، وذلك بتوظيفه في تدعيم آليّات السيطرة على الأمّة، وفي قمعها واستبدادها أحياناً. ويتأكّد هذا الموقف عند أصحاب هذا الرأي، مع معرفة أنّ أكثر ما تركز عليه التحديث في العالم العربي هو المؤسّسة العسكريّة، والتي منها بدأ التحديث، كما في تجربتَيْ محمد علي في مصر، وخير الدين التونسي في تونس.

وعن هذه الإشكاليّة يرى الدكتور برهان غليون منبهاً إلى تحكّم السلطة بالحداثة بقوله: «للحداثة وجه آخر اجتماعي، هو كيف يمكن الحداثة أن تحصل دون أن تكون وسيلة لتعظيم قدرة أصحاب الشأن والسلطة، وزيادة تسلّطهم واحتكارهم. مثلاً كيف يمكن أن نحدّث الدولة دون أن تصبح وحشاً مفترساً يحصي على الناس أنفاسهم، وكيف يمكن أن نوجّه الحاسب الإلكتروني نحو القطاعات المنتِجة بدل استخدامه في النشاطات المتعلّقة بالأمن الداخلي. أي باختصار كيف يمكن ضبط عملية التحديث حتى لا تكون وسيلة بيد طبقة لإخضاع واستغلال الطبقات

الأخرى، وهذه ليست مسألة بسيطة، إنها تتعلّق بأهم قضيّة، قضيّة السيطرة على التحديث والتحكّم به وتوظيفه»[٥].

وهذه الإشكاليّة تلفت النظر إلى علاقة قطاع من مثقّفي الحداثة بالسلطة، ولعلّ في اقتناع هؤلاء أو بعضهم، أنّ التحديث إنّما يبدأ من السلطة، أو أنّ بالإمكان توجيه وتحريك بعض قدرات السلطة في إدارة التحديث داخل المجتمع.

لكنّ الذي حصل في التجربة العربيّة الحديثة والمعاصرة أن السلطة افترست المثقّف ودجّنته، وامتصّت ما عنده من فاعليّة وإبداع، وأجهضت ما يحمله من طموحات وتطلّعات باتجاه التقدّم الاجتماعي، والتطوّر الشامل، وهذا ما يعكسه اتساع دائرة الجدل الذي لا يكاد ينتهي في الأدبيّات العربيّة المعاصرة حول إشكاليّة العلاقة بين المثقّف والسلطة.

ومن التجارب المرّة، أنّ السلطة في بعض الدول العربيّة، حينما دخلت في صدام مع المشروع الإسلامي والتيّارات الإسلاميّة، وظّفت لهذا الصدام شعارات الحداثة، واعتبرت أنّ هذا الخصم إنّما يريد أن يرجع بالبلاد إلى عصور القرون الوسطى، وإلى ما هو ضدّ التنوير، وكيف أنّه يشكّل خطراً على مستقبل التقدّم، وعلى كلّ المكتسبات الحضاريّة. وفي هذه المعركة وجد قطاع من تيّار الحداثة نفسه، في صف واحد مع هذه السلطات في مواجهة التيّار الإسلامي.

وقد حذّر الدكتور هشام شرابي، من أن تكون الحداثة حسب قوله: «أداة قمع في يد الأنظمة الحاكمة، وأنها ترفض تأدية دور الحليف الموضوعي للنظام الغربي الجديد في حربه ضد الحركات الإسلامية»[٦].

ثالثاً: الحداثة والمجتمع

التقدّم لا يتحقّق إلا بوصفه إنجازاً اجتماعيّاً، قد يبدأ من الفرد، أو النخبة، أو السلطة، لكنّه لا يتحوّل من القوة إلى الفعل إلا بحركة المجتمع،

---

(٥) برهان غليون، **اغتيال العقل.. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٧)، ص ٣٠٣.

(٦) شرابي، «المثقفون العرب والغرب في نهاية القرن العشرين،» ص ٣٥.

وذلك حين يكون المجتمع مستوعباً لفلسفة التقدّم، وساعياً إلى تحقيق هذه الفلسفة على الأرض. وإذا انفصل التقدّم عن المجتمع، وارتبط بالسلطة أو بطبقة معيّنة، فإنّه يكون مشوّهاً ومبتوراً، ولا يعطي منجزاته الشاملة والعامة.

والحداثة مع أنها فلسفة التقدّم كما يعبّر عنها، وتُمَهِّد لهذا التقدم بإيجاد بنية تحتيّة في المجتمع قوامها العقلانيّة والديمقراطيّة والقطعيّة مع الماضي، مع ذلك ظلّت الحداثة في المجال العربي تمثل خطاب النخبة، وليس خطاب المجتمع.

وهي على هذا الحال النخبوي، منذ ما عرف في الفكر العربي الحديث بصدمة الحداثة مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي، وإلى اليوم ونحن نلج القرن الحادي والعشرين. فالقطاع الأكبر من المجتمع العربي ما زال لا يعي ولا يدرك ماذا تعني الحداثة؟ وما دلالات هذا المفهوم؟ ومن أين جاء؟ وإلى أيّ مرجعيّة فكريّة واجتماعيّة ينتسب؟ وما هي مقاصده وغاياته؟ إلى آخر الأسئلة التي لا تجد لها إجابات واضحة وبيّنة. والمجتمع الذي لا يدرك فلسفة التقدّم على قاعدة الحداثة، هل يمكن أن يندفع ويشارك في صنع هذا التقدّم؟ وأيّ تقدّم هذا الذي لا يشارك المجتمع في تحقيقه؟!

وهنا نقف على إشكاليّة أخرى أصابت الحداثة في المجال العربي، حيث تحوّلت الحداثة من خطاب له علاقة بالتغيير الاجتماعي أو التقدّم الاجتماعي، إلى إشكاليّة فكريّة وفلسفيّة محيطها عالم النظريات والأفكار، وليس الواقع والمجتمع.

الإشكاليّة التي جعلت الحداثة تفقد مع مرور الوقت صدقيّتها وفاعليّتها في التقدّم، وبدل أن يلتفت خطاب الحداثة إلى هذه الإشكاليّة وهذه المعضلة، أخذ يلقي بالتّبعات على الأمّة التي لا تقبل، ولا تريد أن تخرج من تقاليدها، وتمسّكها بالماضي، ومن الموروث الذي يحكم ذهنيّتها، حسب هذا الخطاب.

وعن هذه الإشكاليّة وشرحها، يرى برهان غليون أن: «أيديولوجيّة الحداثة قد نشأت لتساعد المجتمع على عقلنة هذه الحركة، إذ لا يستطيع المجتمع أن يقوم بنشاط واسع وبمبادرات وتغييرات تاريخيّة كبرى دون أن يسجّلها في سجلّه العقلي، ويجعلها واعية وشفّافة ومدركة ومن ثَمّ مقبولة.

وأنّ قيمة هذه العقلنة تنبع دائماً من قدرتها على إعطاء آفاق أوسع للحركة، وحل المشكلات الثقافيّة أو الماديّة التي يمكن أن تقف عقبة أمامها. لكن بقدر ما تحوّلت هذه العقلانيّة في العالم العربي إلى أيديولوجيّة فئة اجتماعية، وأصبحت تحدّد إطار واستراتيجيّة صراعها مع الفئات الأخرى، فقدت شيئاً فشيئاً طابعها الموضوعي، أي قدرتها على التحكّم بالممارسة التحديثيّة، وضبطها والسيطرة على آثارها السلبيّة، وتحوّلت إلى دعوة عقليّة، فلم تعد تهتمّ بالنهضة وشروطها، وإنّما أصبحت تدافع عن مشروعيّة الحداثة. وبمعنى آخر، مشروعيّة وجود الفئة الاجتماعية المتماهية معها والنظام الاجتماعي ـ السياسي الذي يتيحها. فأصبحت معاصرة هذه الفئة للحضارة هي أيضاً بديل معاصرة المجتمع لها وعائقاً أمام تطوّر الحداثة نفسها، أي أمام النهضة»[٧].

ومن المشكلات الأخرى في هذا الجانب الذي يتّصل بعلاقة الحداثة بالمجتمع، أنّ الحداثة التي اعتقدت أنها دعوة للتقدّم، أعطت نفسها كلّ مبرّرات الشرعيّة، حتى لو فرضت نفسها على المجتمع بطريقة قسريّة واستبداديّة، وهي الطريقة التي انتقدها بعضهم في ندوة **الإسلام وما بعد الحداثة** التي عقدت بلندن سنة ١٩٩٢م، بالقول «إنّ الخطر يكمن في السماح باستخدام هذه الظاهرة لتبرير السلوك الغامض، وأكثر أنواع السلوك الاجتماعي أو السياسي غير الديمقراطي. وقد حدث هذا الاستهلاك السلبي في الحداثة نفسها. إذ تبنّى مثقّفونا الحداثة دون النظر داخليّاً إلى التغييرات العميقة التي يجب حدوثها في مجتمعاتهم، وغالباً ما آمنوا بأنّ الحداثة يمكن فرضها قسراً إلى أن عادت بنتائج عكسية»[٨].

وعن هذا الفرض القسري والتبرير له، يرى الدكتور حسن صعب أنّه: «ما دام التحديث ضرورة للتقدّم، والتقدّم يجري بالسرعة الخارقة التي نشهدها، فإن التمهّل في إزالة عوائقه باسم التدرج أو التطوّر هو إيغال في التخلف بوعي وبدون وعي»[٩].

---

(٧) غليون، المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

(٨) نقلاً عن: صحيفة **الشرق الأوسط** (لندن)، ٦/ ١١/ ١٩٩٢.

(٩) غليون، المصدر نفسه، ص ١٩٥، نقلاً عن: حسن صعب، **تحديث العقل العربي** (بيروت: دار العلم للملايين، [د. ت.]).

وتأكيداً لهذا الموقف وتتمّة له يضيف حسن صعب قوله: «إنّ التحديث طريقٌ ثوريٌّ للتقدّم، إنّه يتطلب تغييرات نوعيّة وكميّة سريعة في الفكر والسلوك، وليس هناك من يماري اليوم في ثوريّة التحديث أو ثوريّة الانتقال من التخلّف إلى التقدّم... وليس النضال في سبيل التقدّم، أي في سبيل التحديث، أقلّ خطراً من النضال في سبيل التحرّر السياسي. ولذلك يبدو العنف فيه حقّاً للإنسان المناضل أو الثائر في سبيله، إذا تعذّر عليه سبيل الإقناع السلمي»(١٠).

وقد أطلق برهان غليون تسمية الفتوى على كلام حسن صعب، في سياق نقده لهذا الموقف، وحسب قوله: «إنّ هذه الفتوى قد وجدت أكثر من أذن صاغية لدى أكثر من نصير للتقدّم العربي بالمعنى المذكور، بل إنّ هناك من فسّر هذا النّداء كدعوة إلى الرقابة على الضمير، وتشريع تغيير وتبديل اعتقادات الناس قسراً كما في القرون الوسطى»(١١).

ومن جوانب نقد الحداثة أيضاً في شأن علاقتها بالمجتمع، ما أحدثه التحديث من تعزيز الفوارق الاجتماعيّة داخل الأمة، نتيجة تركّزه بصورة كاملة في مجتمع المدينة، وإهمال شبه كامل لمجتمع القرية، الفوارق التي تولّدت منها مضاعفات خطيرة على المدينة والقرية بأشكال مختلفة ومتفاوتة.

وتجلّت هذه الفوارق بين مجتمع يغلب عليه حالة الثراء في المدينة، ومجتمع يغلب عليه حالة الفقر في القرية، وبين مجتمع يعيش على التجارة والصناعة كمجتمع المدينة، ومجتمع يعيش على الزراعة والرعي كمجتمع القرية، بين مجتمع الأكثريّة فيه متعلّمة، ومجتمع الأقليّة فيه متعلّمة، بين مجتمع تتوفر فيه الخدمات ووسائل الرفاه، ومجتمع يفتقد هذه الخدمات ووسائل الرفاه بالشكل الذي هي عليه في المدينة.

والفوارق بين القرية والمدينة تشبه إلى حدّ كبير، ما هو قائم من فوارق بين عالم الشمال المتقدّم وعالم الجنوب المتخلّف، وهذا الوضع الذي ننتقده بشدّة على مستوى العالم، نحن نمارسه ونعيشه ونعزّزه داخل

---

(١٠) غليون، المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة، فمجتمع المدينة كأنّه يمثّل عالم الشمال، مقارنة بمجتمع القرية الأقرب إلى عالم الجنوب.

وحين بدأت هجرة الاضطرار وليس الاختيار من القرية إلى المدينة، بعد أن ضاقت القرية بأهلها، وانسدت على الكثيرين منهم أبواب الرزق، وجد أهل القرية أنفسهم غرباء في مجتمع المدينة، وكأنّهم في مجتمع لا يمتّون إليه بصلة، وذلك نتيجة الفوارق الواسعة والعميقة بين النمطين الاجتماعيّين.

والأعمال التي كانت تنتظر القادمين من القرى هي من النوع الوضيع والقاسي، ودائماً ما كانوا تحت رحمة أرباب العمل، ومن يرجع منهم إلى قريته، بعد مسافات طويلة يقطعها، غير معبّدة في الغالب، وهو يحمل معه أجوراً قليلةً، وإنهاكاً شديداً لا يُطاق، الوضع الذي كان يغذي في داخل هؤلاء القهر والتذمر، وبسبب هذه الأوضاع البائسة انغمس بعضهم في مستنقع الجريمة، ووجد بعضهم الآخر نفسه على حافة الخطر.

لهذا فإنّ التحديث في المجال العربي كان مشوّهاً وفوقيّاً، ولم يكن متوازناً بحيث يضيّق مساحة الفوارق الاجتماعية، وبدل أن يرتقي بالحلقات الضعيفة ويرفعها إلى مستويات الحلقات القويّة، كانت النتائج عكسيّة تماماً.

ومن صور التعالي والفوقيّة ما يطرحه بعض المثقّفين العرب، حين يصوّرون أن الخطر الذي يتهدّد الثقافة العربيّة يكمن في تقدّم القرية على المدينة، وذلك نتيجة الهجرة المكثّفة والمتزايدة والعشوائيّة، من القرية إلى المدينة، والذي كان من نتائجه، حسب رأي هؤلاء، عودة وتقدّم اللغة العاميّة بعد أن كانت في تراجع وانحسار في داخل المدينة، وعودة ثقافة التقاليد، وذهنيّة التراث، على حساب ثقافة التقدّم، وذهنيّة الحداثة، فبعد الإهمال العلمي والتربوي والتنموي لمجتمعات الريف، نأتي ونحمّلهم تبعات لا قدرة لهم عليها، ونسقط عليهم مثل هذه الأحكام القاسية، وكأنّ التحديث هو لمصلحة المدينة وضدّ القرية.

وشبيه بهذا الوضع ما أشار إليه الباحث البريطاني بجامعة أوكسفورد، جون كاري في كتابه **الحداثة ضدّ الجماهير**، الذي صوّر فيه الحداثة على

أنّها أقرب إلى مصلحة النخبة وضدّ الجماهير، كاشفاً فيه عن نزعة العداء في الأدب الروائي للجماهير، معدّداً مواقف بعض الروائيّين، منهم الروائي البريطاني ج. هـ. وِلز الذي كان يفكّر حسب قول جون كاري بالقضاء على الجماهير إمّا بالطاعون أو بالقنابل النوويّة. والروائي د. هـ.لورنس الذي كان يريد إحراق الجماهير داخل مقطورة كبرى يعدّها لهذا الغرض. وهكذا الشاعر الإيرلندي ييتس الحائز على جائزة نوبل للآداب، الذي كان يأمل في أن تندثر الجماهير في حرب سماويّة تواجههم فيها الطبقات المتعلّمة. لهذا، لا يألو المؤلّف جهداً في الكشف عن دور المثقّفين في تحويل أدب الحداثة إلى أدب النخبة، نتيجة استئثار الصحافة الشعبيّة على نحو خاص بملايين القراء، الذين يطلق عليهم هؤلاء المثقّفون اسم الدّهماء بينما تدعوهم الصحافة جماهير القراء(١٢).

من هنا يرى الباحث اللبناني فادي إسماعيل أنّ الحداثة في الأصل هي: «حداثة دولة ومجتمع نخبوي ما زالت مرتبطة منذ نشأتها بصعود فئة اجتماعية ـ ثقافية»(١٣).

رابعاً: الحداثة والهويّة

حديث الهويّة بدأ في العالم العربي والإسلامي بعد الاحتكاك بالغرب، وحصل عن طريق الثقافات والأيديولوجيّات الوافدة من خارج حضارتنا الإسلاميّة، وذلك حين اصطدمت هذه الثقافات الوافدة بهويّة الأمّة وتراثها وتاريخها، نتيجة التباين والتعارض الفكري والثقافي والديني، الوضع الذي دفع بشريحة صغيرة من المثقّفين إلى إثارة الحديث عن إشكاليّات الهويّة في المجال العربي. في حين أن الأمّة التي تراهن على هويّتها، وتضع هذه الهويّة في دائرة الشك، هي أمّة قد تضيّع شخصيتها، وتنقطع عن جذورها، وهذا هو أكبر خطر وأعظم انحدار تمرّ به الأمم، لأنّها عندئذ تكون معرّضة للتفكّك والانقسام والانهيار.

---

(١٢) **الشرق الأوسط**، ١٠/١/١٩٩٣.

(١٣) فادي إسماعيل، **الخطاب العربي المعاصر.. قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة** (بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٣)، ص ١٤٦.

وكان يفترض بنا أن نكون نحن بوجه خاص، الأمّة التي لا تواجه إشكاليّات في الهويّة، لأنّ الإسلام استطاع أن يجمع الشعوب، والأعراق، والقوميّات المختلفة والمتناحرة والمتناثرة ويوحّدها في أمّة إسلاميّة واحدة، بصورة أذهلت العالم، وأذهلت الباحثين والدارسين والمستشرقين، في قدرة الإسلام على أن يصهر هذه القوميّات والأعراق، مع ما بينها من فوارق وتباعد شديدين، في أمة واحدة، ونظروا لهذا التفوّق على أنه يمثّل أبرز المنجزات الحضاريّة التي حقّقها الإسلام، ونكاد اليوم أن نفرّط فيها، بهذه الإشكاليّات التي تثار حول الهويّة.

كما إنّ الإسلام صنع لهذه الأمّة حضارة، هي من أرقى الحضارات التي مرّت على التاريخ الإنساني، حيث أعلت من قيمة الإنسان وكرامته، وحمّلته مسؤولية الاستخلاف والعمران الإنساني، وأسهمت بانبعاثات حضارية استفاد منها العالم كلّه، بما في ذلك الحضارة الأوروبيّة الحديثة.

والإسلام الذي ميّز هذه الأمّة برسالة ربانيّة، شاملة، ثابتة وخالدة، ومحفوظة من الله سبحانه، أمّة عندها القرآن، وهو نور وهدى ورحمة للعالمين، فهل نرتضي لنا هويّة غير الإسلام، أو نشكّك في هويّتنا، ونحوّلها إلى مادّة للجدل والسجال!؟

لهذا، فإنّ إشكاليّة الهويّة هي من أخطر الإشكاليّات الفكريّة التي طرحت في العالم الإسلامي خلال القرنين الأخيرين، خصوصاً بعد تفوّق الغرب وصعوده وتوسّعه في العالم، وسيطرته على وسائل الاتصالات، وشبكات الإعلام، وتكنولوجيا المعلومات ذات التأثير الواسع والخطير على الثقافات والهويّات في ظلّ دعوات اللحاق بركب الحضارة، والذوبان في الحداثة.

وفي المجال العربي الحديث تعتبر مصر من أكثر الدول العربيّة التي واجهت إشكاليّات الهويّة، وتعرّضت بسببها إلى معارك فكريّة وسياسيّة حادّة وساخنة، تعتبر من أشدّ المعارك التي مرّت على المنطقة العربيّة.

ومن أبرز هذه الإشكاليّات تلك التي أثارها الدكتور طه حسين (١٣٠٦ ـ ١٣٩٣هـ/ ١٨٨٩ ـ ١٩٧٣م) في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر**

الصادر سنة ١٩٣٨م، حين دعا إلى ربط مصر بحضارة البحر الأبيض المتوسط، لتكون على حدّ تعبيره قطعة من أوروبا، وانتقد العرب ووصفهم بالغزاة إلى جانب الفرس واليونان والأتراك، الدعوة التي فجّر بها أكبر معركة فكريّة في مصر سنة ١٩٣٣م، بعد أن كتب في أحد مقالاته في جريدة **كوكب الشرق** قائلاً: «إنّ المصريّين قد خضعوا لضروب من البغض، وألوان من العدوان، جاءتهم من الفرس واليونان، وجاءتهم من العرب والترك والفرنسيين». وحين يصف المؤرّخون آنذاك ما أحدثته هذه الكلمة من أثر يقولون: «لقد هبّت العاصفة بعد هذه العبارة، واستمرّت أكثر من ثلاثة شهور، وقود الصحف، لم يتوقّف على اختلاف ألوانها في مصر والبلاد العربيّة»(١٤).

وفي هذا المنحى وقبل طه حسين، كتب لطفي السيّد في جريدة **الجريدة** سنة ١٩١٣م، بكل جرأة يقول: «يعوزنا شيوع الاعتقاد بأنّ مصر لا يمكنها أن تتقدّم إذا كانت تجبن عن الأخذ بمنفعتها، وتتواكل في ذلك على أوهام وخيالات يسمّيها بعضهم الاتحاد العربي، ويسمّيها آخرون الجامعة الإسلامية»(١٥). إلى جانب من دعا إلى عودة مصر إلى الانتماء للتراث الفرعوني.

كل هذه الدعوات فشلت وتراجعت، واحتفظت مصر بهويّتها العربيّة والإسلاميّة. كما فشلت وتراجعت الدعوات الأخرى المشابهة لها في العالم العربي، مثل إحياء الفينيقيّة في سوريا، والآشوريّة في العراق، والقرطاجيّة في تونس، والعربيّة قبل الإسلام عند بعضهم، وغيرها من الدعوات التي لم تجد لها آذاناً صاغيةً، وتعرّضت لنقدٍ ورفضٍ شديديْن.

ومن إشكاليّات الحداثة في هذا الجانب، اصطدامها بالهويّة، ومحاولة اختراقها، والإطاحة بها، وذلك لكون الحداثة في الفكر العربي المعاصر، كما يقول الدكتور الجابري، كانت «تستوحي أطروحاتها، وتطلب المصداقيّة

---

(١٤) محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي** (ليماسول، قبرص: دلمون للنشر، [د. ت.])، ص ١٣٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٣٥. نقلاً عن كتاب: أحمد لطفي السيد، **تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥)، ص ٧٥.

لخطابها من الحداثة الأوروبيّة التي تتّخذها أصولاً لها»[١٦]. وحسب هذا الخطاب، فإنّ الوصول إلى الحداثة، وإلى ثقافة علميّة، كما كان يصوّر الدكتور زكي نجيب محمود «لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم، وأنّ مصدره الوحيد هو أن نتّجه إلى أوروبا وأمريكا نستقي من منابعهم ما تطوّعوا بالعطاء، وما استطعنا من القبول، وتمثُّل ما قبلناه»[١٧].

وكان الافتراض في خطاب الحداثة أن الهويّة هي من معوّقات التقدم، وهذا ما انتقده الدكتور غليون بقوله: «الحداثة تفترض بالأساس أنّ هذه الذات تخفي خطر الخصوصيّة المبعدة عن الحضارة، والمبررة للحفاظ على التقاليد. فالحداثة هي تغيير في كلّ الاتجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين، إنّها اندراج دون أوهام في العالميّة، والحضارة الماديّة، وأولوليّاتها هي إنهاء هذه الخصوصيّة وذلك التراث»[١٨].

ويرى الدكتور غليون أنّ التضحية بمبدأ الهويّة لم يكن مبرّراً في خطاب الحداثة، وحسب رأيه «لأنّ الذاتيّة فهمت كدفاع عن ماهيّة جامدة وماضوية، من قبل فئة من المجتمع، فحدود الحداثة الاستلابية كامنة في كونها حاملة بالضرورة للسيطرة الخارجيّة، وأنّها لا تحقّق إلّا كتشريد ثقافي، وتحليل للبنى، وللقيم الإنسانيّة والروحيّة، ولذلك لا يمكن أن يكون تاريخها أيضاً إلا تاريخ الإجهاض، إنّها بالضرورة حداثة مجهضة»[١٩].

وامتداداً لهذا النقد يرى منير شفيق أنّ «الحداثة تعني ريح الغرب، أي ريح استعباد البلاد، وتجزئتها ونهبها، وتحطيم مكوّناتها الروحيّة والفكريّة والإنسانيّة»[٢٠].

فالخطأ الذي وقع فيه خطاب الحداثة في الفكر العربي افتراضه تناقض الحداثة والهويّة، الهويّة التي فهمت على أنها تقاليد جامدة، وتراث ميت،

---

(١٦) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ١٦.

(١٧) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٨٢.

(١٨) غليون، **اغتيال العقل.. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ص ١٩٤.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٢٠) منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة** (بيروت: دار الناشر؛ تونس: دار البراق، ١٩٩١)، ص ٨٤.

وماضوية مترهّلة، وليس بوصفها تمثّل روح الأمّة، وشخصيّتها الذاتية، وجذورها الممتدّة في عمق التاريخ، وسياج وحدتها وتماسكها.

والمسلمون، بشكل خاص، هم من أكثر الأمم الذين عرف عنهم تمسّكهم الشديد بهويّتهم الإسلاميّة، ويكفي دلالة على ذلك أنّهم حينما هاجر بعضٌ منهم واستوطن المجتمعات الأوروبيّة، وظلّوا لزمن طويل تحت تأثير ثقافة تلك المجتمعات وقيمها وسلوكها، كانوا من بين كلّ الشعوب الأخرى التي هاجرت إلى أوروبا، الأكثر تمسكاً بالهويّة، بما في ذلك الذين تزوّجوا من نساء تلك المجتمعات.

وأشار إلى هذه الملاحظة وزير الداخلية الفرنسي السابق شارل باسكوا، في سياق كلام اعتراضي بقوله: «إن العرب والمسلمين من بين كلّ الجاليات التي وفدت إلى فرنسا، ولم تندمج كليّاً بالمجتمع الفرنسي، ولم تلتزم بالقوانين التي تتعارض مع الشريعة الإسلاميّة، بعكس بعض الجاليات التي اندمجت بصورة كاملة كالجالية الفلبينية».

وقد استوقفت هذه الملاحظة انتباه أصحاب الشأن السياسي، والمشتغلين بالدراسات الاجتماعيّة والثقافيّة في المجتمعات الأوروبيّة، وحتّى الدّارسين لهذه الظاهرة من خارج تلك المجتمعات.

وفي منتصف تسعينيّات القرن العشرين كشف الدكتور الجابري، عن مشروع غير مُعلَن من تخطيط ومشاركة المجموعة الأوروبيّة، يُعنى بدراسة قضية «العلاقة بين الفرد والمجتمع في المجتمعات العربيّة»، ومن جميع الجوانب التاريخيّة والثقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة وغيرها، والهدف من وراء هذا المشروع في تصوّر الدكتور الجابري، محاولة التوصّل لمعرفة كيفيّة اندماج أبناء هذه المجتمعات في داخل المجتمعات الأوروبيّة، من خلال دراسات علميّة شاملة عن هذه المجتمعات[٢١].

ولا شك في أنّ هذا المشروع جاء نتيجة الصعوبات المستعصية، التي وصلت حدّ الفشل في إمكانيّة انصهار واندماج المجموعات العربيّة

---

(٢١) جاء هذا الكلام في محاضرة ألقاها الدكتور الجابري في جامعة دمشق، مدرج كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، ٢٢ نيسان/ أبريل ١٩٩٥م.

والإسلاميّة، التي عاشت لفترة طويلة في المجتمعات الأوروبية، وبالتأكيد فإنّ المانع الرئيس من هذا الانصهار والاندماج هو طبيعة الهويّة الإسلاميّة.

وكان من اللافت أيضاً، ظاهرة العودة إلى الهويّة، عند الذين تخلّوا عنها في ظلّ ظروف معيّنة ولفترة من الزمن، وبالذات عند الذين عاشوا في المجتمعات الأوروبيّة، وحينما انغمسوا في هذه المجتمعات، وجدوا أنفسهم في صراع داخلي دائم مع هذه الهويّة، التي خرجوا عنها، وبقيت تلازمهم وجدانياً، حتى عادوا إليها في ظلّ ظروف أخرى.

والغريب في الأمر، أنّ الغرب الذي وصل إلى أعلى درجات الحداثة، وانتقل إلى طور ما بعد الحداثة، هو اليوم يستعيد الحديث عن الهويّة، وهذا ما كشف عنه الناقد الفلسطيني المعروف إدوارد سعيد عند قوله: «إن المسألة الفكريّة المطروحة في الجامعات والمراكز الثقافيّة في الولايات المتحدة الأمريكيّة ومعظم الدول الغربيّة، هي قضيّة تعريف الحضارة الغربيّة، وتختلف المواقف إزاء هذا الموضوع، فمطلقو الموقف الرسمي يعتبرون أنّ العنصر الأبيض وحضارته هما الأساس، وكان هؤلاء في الماضي يدعون إلى إزالة الحضارة الهنديّة الأمريكيّة، أمّا الآن فينظر بعضهم إلى الهنود الأمريكيين على أنّهم أساس الحضارة الأمريكيّة وضحايا الاستعمار».

وفي هذا السياق انتقد الدكتور سعيد كتابات طوني موريسون حاملة جائزة نوبل للآداب، لانغماسها، حسب قوله، في ثقافة البيض على حساب حضارة السود، ويرى أنّ وجود مجموعات تدعو إلى إعادة إحياء حضارة الهنود والسود وسواهم من المهاجرين في الولايات المتحدة وأوروبا، يؤكّد أنّ الحضارة الغربيّة الآن هي مجموعة حضارات، وكلّ من يتحدّث عن حضارة واحدة يخطىء، ويقوم بذلك غالباً بدافع سياسي استعماري[٢٢].

فالغرب الذي اعتقد أنّ الحداثة يمكنها معالجة إشكاليّات الهويّة وأسئلتها، والتعويض عنها، هو اليوم يواجه هذه المشكلة، وبشكل وضع بعض الدول مثل كندا وأمريكا على حافة خطر التفكّك والانقسام، ويكاد هذا الخطر يمتدّ إلى الدول التي تجمع في داخلها هويّات متعدّدة ومنقسمة

---

(٢٢) إدوارد سعيد، «صراع الحضارات أو خلافات في التعريف،» **الحياة**، ١٧/ ٢/ ١٩٩٥.

على بعضها، ومن الإرهاصات الدالّة على هذا الخطر ما كشف عنه كتاب **الانفصال.. النهاية القادمة لكندا وخطرها على أمريكا**، وهكذا كتاب **الولايات غير المتحدة الأمريكيّة** وغيرها.

ويقال إنّ أكثر ما يحرج أمريكا هو الحديث عن هويّتها، لأنّها مجتمع مركّب من المهاجرين الذين ينتمون إلى مجتمعات وقوميّات ولغات مختلفة ومتعدّدة، لهذا فهي لا تريد ولا ترغب فتح ملفّ الهويّة، الملفّ الذي يستبطن معه مخاوف تنذر بخطر مستطير وهي المخاوف التي فتح الحديث عنها صموئيل هانتنغتون حين تساءل في مقالته حول صدام الحضارات «هل تتفكك أمريكا؟»، شارحاً وجهة نظره بقوله: «إنّ الولايات المتحدة تغدو بلداً متنوّعاً من الناحية الإثنيّة والعنصريّة بصورة متزايدة، ويقدّر مكتب التعداد أنّه بحلول عام ٢٠٥٠م سيضمّ الشعب الأمريكي ٢٣ في المئة من الإسبان، و١٦ في المئة من السود، و١٠ في المئة من الأمريكيّين الآسيويين. وفي الماضي كانت الولايات المتّحدة قد استوعبت بصورة ناجحة ملايين المهاجرين من عشرات البلدان لأنّهم تكيّفوا مع الثقافة الأوروبيّة السائدة، وتبنّوا بحماس العقيدة الأمريكيّة عن الحريّة، والمساواة، والفرديّة والديمقراطيّة. فهل سيظلُّ هذا النمط سائداً عندما يصبح ٥٠ في المئة من السكان إسبان أو غير بيض؟ هل سيتمّ استيعاب المهاجرين الجدد في الثقافة الأوروبيّة التي سيطرت على الولايات المتّحدة؟ إنّ الهوية السياسيّة للولايات المتّحدة راسخة بجذورِها في المبادىء التي عبّرت عنها وثائق تأسيسها. فهل يعني نزع الطابع الغربي عن الولايات المتّحدة ـ إن حدث ـ نزع الطابع الأمريكي عنها أيضاً؟ ولو تحقّق ذلك وكفّ الأمريكيّون عن الالتزام بأيديولوجيّتهم السياسيّة الديمقراطيّة ذات الجذور الأوروبيّة، فإنّ الولايات المتّحدة كما نعرفها تكفّ عن الوجود وتتبع الدولة العظمى الأخرى التي كانت محدّدة أيديولوجيّاً، إلى كومة من رماد التاريخ»[٢٣].

وما نخلص إليه، أنّ الخطاب العربي المعاصر بحاجة لأن يعيد النظر

---

(٢٣) صموئيل هانتنغتون، **صدام الحضارات** (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٥)، ص ٨٢.

في علاقة الحداثة بالهويّة، ويتخلّص من تلك التصوّرات التي تضع الحداثة في مواجهة الهويّة، وفي استعدائها والصدام معها، فليس هناك تقدّم بحداثة تتناقض وتتصادم مع هوية الأمّة.

خامساً: حداثة أم حداثات

يرى الدكتور الجابري أنّه «لا توجد حداثة واحدة إنّما هناك حداثات، فلكلٍّ ظرفٍ تاريخي حداثة معيّنة، ولكل أمّة تجربة حداثيّة خاصّة بها»(٢٤).

وهذا ما يرفضه الغرب، الذي يريد أن يحتكر الحداثة لنفسه، ويقدّمها على أساس أنّها النموذج الوحيد، فلا حداثة من دون الغرب، ولا تقدّم خارج عنه، فمن يريد الحداثة عليه أن يتبنّى القيم الغربيّة كاملة غير منقوصة.

وفي وقتٍ لاحق انتقد هانتنغتون هذا التصور، ووجد فيه نوعاً من الغرور الغربي، وحسب قوله: إنّ «الافتراض القائل بأنّ التحديث والتنمية الاقتصاديّة لهما تأثير باعث على التجانس، وينتجان ثقافة حديثة مشتركة تشبه بصورة وثيقة تلك القائمة في الغرب في هذا القرن. ومن الواضح أن المجتمعات الحديثة الحضريّة، والمتعلّمة، والثريّة، والصناعيّة تتقاسم سمات ثقافيّة تميّزها عن المجتمعات المتأخرة، الريفيّة والفقيرة وغير المتطورة. وفي العالم المعاصر، إنّ معظم المجتمعات الحديثة كانت مجتمعات غربيّة. ونظراً إلى أنّ التحديث ليس مرادفاً للتغريب، والافتراض الشائع لدى أهل الغرب بأنّ الشعوب الأخرى التي تأخذ بالتحديث لا بدّ لها من أن تصبح مثلنا، هو نوع من الغرور الغربي الذي يوضح بنفسه صدام الحضارات»(٢٥).

والذي أحرج الغرب في هذا الشأن، هو النموذج الياباني بابتكاره نموذجاً للحداثة لا ينتمي جغرافيّاً، وعرقيّاً، وروحيّاً، ولغويّاً لعالم الغرب، والذي قدّم إجابة حضاريّة مختلفة عن الغرب في حلّ إشكاليّة الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، القديم والجديد ترتكز على قاعدة التواصل، في مقابل التصور الأوروبي الذي يرتكز على قاعدة القطيعة.

فاليابان قدّمت إلى العالم نموذجاً حضاريّاً في الحداثة والتقدم،

---

(٢٤) محمد عابد الجابري، حوار مع صحيفة السفير، ٢٧/ ٤/ ١٩٩٤.

(٢٥) هانتنغتون، **صدام الحضارات**، ص ٨٤.

يختلف عن النموذج الغربي الذي يحلو له أن يصوّر نفسه بالنموذج العالمي الوحيد للتقدم والحداثة، وقد حاول بعض الكتّاب الغربيّين الالتفاف على هذا الأمر ومحاولة ربط اليابان بساحة الغرب، وأشار إلى هذه القضيّة سيرج لاتوش أستاذ العلوم الاجتماعيّة بجامعة ليل الفرنسيّة، في كتابه **تغريب العالم**، حيث أدرج اليابان في ساحة الغرب واعتبرها جزءاً من منظومته، وخصّص صفحات طويلة من الكتاب لإثبات أنّ التحديد الجغرافي للغرب لم يعد كافياً، لأنّ هناك بلداناً تنتمي إلى الغرب من الناحية الجغرافيّة كالبرتغال مثلاً، وهي متخلّفة تكنولوجيّاً، الأمر الذي ينتهي به إلى تحديد الغرب لا على أساس جغرافي، وإنّما على أساس التقدّم والتطوّر، وبهذا المعنى فإن اليابان عنده هي غرب لا شرق[٢٦].

وفي داخل الغرب نفسه، أخذت المجتمعات الأوروبيّة تتشدّد في الدفاع عن نموذجها المجتمعي والقيمي، وتظهر تخوّفها من هيمنة النموذج القيمي والسلوكي الأمريكي، وقد حاول الأوروبيّون تعميق الشعور الوطني عند مواطنيهم، وإقناعهم بأنّ النموذج المجتمعي الأمريكي الذي يحلمون بتقليده، ما هو إلا مجتمع ثلثه متطوّر، وثلثه الثاني صناعي غير منافس، وثلثه الأخير متخلّف، حيث نموّ الجريمة والعنصرية وغيرها.

والنظرة الأوروبيّة بصورة عامّة، آخذة في التغير تجاه المجتمع الأمريكي ونموذجه القيمي والسلوكي، والشعور في داخل هذه المجتمعات يتصاعد باتجاه الحفاظ على نموذجها واستقلاليتها وثقافتها، والفرنسيون هم أكثر من يثير هذه القضيّة، ومن التحذير منها، وكأنّ أوروبا تريد أن تقول لها حداثتها، والأمريكيون لهم حداثتهم.

وفي جانب آخر، ظهرت بعض الدراسات الأوروبيّة التي تحذّر دول العالم النامي من الأخذ بنموذج الحداثة الغربيّة في خطط وبرامج التنمية والتحديث، وفي هذا النطاق تأتي الدراسة التي أصدرتها جامعة سومكس في جنوب بريطانيا، نقداً لتقرير نادي روما حول **حالة البشرية ومستقبلها في عام ٢٠٠٠م**، وحسب هذه الدراسة «إنّ مستقبل الدول النّامية لا يكمن

---

(٢٦) مراجعة حول الكتاب في مجلة **الوحدة** (المغرب)، السنة ٧، العدد ٧٥ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠)، ص ٢٢٥.

في اتّباع نموذج التطور الغربي الرأسمالي، الذي نستطيع رفضه باطمئنان بعد ٢٠ عاماً من الدراسة له باعتباره فشلاً تامّاً، ولكنّه يكمن في تقريرها لمستقبلها بنفسها، وتطويرها خطة للحضارة خاصة بها. وهذا العمل سوف يتطلّب تغييراً كاملاً وجزئيّاً للاتجاهات الحاليّة في الدول النامية»[٢٧].

وتأكيداً لهذا الموقف، أوصى نادي روما في أحد تقاريره تحت عنوان **البشرية في نقطة التحوّل** بأنّه يجب تبنّي أسلوبٍ جديد ومختلف لنموّ المجتمعات، وأنّ الأسلوب الحالي المتّبع في الغرب الرأسمالي هو أسلوب فاشل، ويقود إلى مخاطر عالميّة.

أمّا في المجال العربي، فقد ظهرت بعض الأصوات التي تطالب ببناء حداثة عربيّة مختلفة عن الحداثة الغربيّة، على أن تنطلق هذه الحداثة كما يقول الدكتور الجابري: «من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل. لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولاً وقبل كل شيء حداثة المنهج، وحداثة الرؤية، والهدف تحرير تصوّرنا للتراث من البطانة الأيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه داخل وعينا، طابَع العامّ والمطلق، وتنزع عنه طابَع النسبيّة والتاريخيّة، من هنا خصوصيّة الحداثة عندنا، أعني دورها الخاص في الثقافة العربية المعاصرة، الدور الذي يجعل منها بحق حداثة عربية»[٢٨].

ومن جهته اعتبر الدكتور هشام شرابي أن مسؤولية المثقفين العرب في نهاية القرن العشرين تحقيق الحداثة المستقلة.

ولن يكون بمقدور الفكر العربي المعاصر أن ينجز هذه المهمة، في بناء حداثة عربيّة أو حداثة مستقلّة، ما دام مسحوراً بالحداثة الغربيّة، ومغشيّاً على بصره بحيث لا يستطيع التمييز بين ما يجب أخذه، وما يجب رفضه، وما يجب إبداعه، وفي ظل اعتقاد شائع يعتبر أنّ الانتظام في الحداثة العالميّة من شروط الحداثة.

---

(٢٧) **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة. الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٣٢٦.

(٢٨) الجابري، **التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات**، ص ١٦.

والفكر العربي أخذ حداثته من الغرب، في حين كان الأجدر به أن يأخذ حداثته من اليابان، لكونها تنتمي إلى حضارات الشرق، وليست لها سوابق عدوانيّة على العالم العربي، ولا تحمل تطلّعات باتجاه فرض السيطرة والهيمنة، ولا تقوم فلسفتها على القطيعة مع التراث، ولأنها تمكّنت من بناء حداثة جديرة بالاحترام، وكسبت بجدارة احترام العالم.

ومحلّ الكلام، أنّ الحداثة التي يجري الحديث عنها في الفكر العربي، هي حداثة غربيّة فكراً وقيماً ومنهجاً، وليست حداثة عربيّة أو حداثة مستقلّة، وهذا ما ينبغي أن يُراجَع ويُعاد النظر فيه.

سادساً: الحداثة والتحديث

يُفرَّق بين الحداثة والتحديث، على أنّ الحداثة ترتبط بالجانب الذهني والعقلي والقيمي، أي البناء الذي يتعلق بالمحتوى الداخلي، ويرتبط التحديث بالجانب المادي، أي البناء الذي يتعلق بالشكل الخارجي. وعلى أساس هذه المفارقة تكون الحداثة هي المكوّن الداخلي للتحديث، التي تسبقه زمناً وشرطاً، ولهذا فإنّ الحداثة هي التي تنتج وتمهّد للتحديث وتؤسّس له.

وبما أنّ التحديث يتّصل بعالم الأشياء المادية، كالصناعات والأدوات التقنية والتكنولوجية، مثل: الطائرات، والسيارات، وأجهزة الكومبيوتر وغيرها، يكون من الممكن أن يقتبس ويستورد من الخارج. أما الحداثة فلها معادلة تختلف كليّاً وجوهريّاً، فهي لا يمكن أن تباع أو تشترى، ولا أن تُصدَّر أو تُستورَد، لأنها عملية استنبات من الذات، واستنهاض من الداخل، ولها علاقة بطرق تشكيل الفكر، وبطرق التعامل مع المعرفة، وبكيفيّة تملّك الإرادة.

وفي المجال العربي، هناك من يرى أنّ ما حصل عندنا هو تحديث بلا حداثة، الأمر الذي جعل التحديث ناقصاً ومشوّهاً وفوقيّاً، وفي نظر الدكتور هشام شرابي أن الغرب يريد للعالم العربي التحديث، ولا يريد له الحداثة[٢٩].

لكنّ التجربة الشاهدة في العالم العربي خلال القرن الأخير، أنّ ما

---

(٢٩) شرابي، «المثقفون العرب والغرب في نهاية القرن العشرين،» ص ٣٥.

حصل هو لا حداثة ولا تحديث، وهذا من أشدّ ما يحرج الفكر العربي المعاصر الذي ظلّ لزمنٍ طويلٍ يبشّر بالحداثة، ويضع عليها رهانات المستقبل الذي لم يستطع الوصول إليه، والوصول إليه سيكون مستحيلاً ما لم يراجع ذاته.

سابعاً: الحداثة والتراث

إشكاليّة الحداثة والتراث من الإشكاليّات الفكريّة المعقّدة في تاريخ المعرفة الإنسانيّة، وظلّت هذه الإشكاليّة تواجه الفكر الإنساني في كلّ تجاربه الفكريّة بصور وأنماط متنوّعة، وفي مختلف مراحل تطوّره التاريخي، وامتدّ أثر هذه الإشكاليّة في بنية وملامح كلّ مشروع فكري يتطلّع إلى النهضة والتقدّم.

وفي ظلّ تفوّق الحداثة الغربيّة تفكّكت العلاقة مع التراث في المجال الغربي، وذلك استناداً إلى رؤية تقطع بين الحداثة والتراث، وتصوّر الحداثة بوصفها تجاوزاً للتراث، والبحث عن التجدّد المستمر، والنظر دائماً إلى ما هو قادم، وكما إنّ الماضي والحاضر لا يجتمعان، كذلك التراث والحداثة لا يجتمعان.

أمّا في المجال العربي، فقد ظلّ الفكر العربي يعيد إنتاج هذه الإشكاليّة من القرن الماضي إلى اليوم من دون أن يقدّم إجابة متماسكة من داخله، أو أن يجدّد ويطوّر في رؤيته لهذه الإشكاليّة المسكونة بالقلق والجمود، وكان من الصعوبة عليه تقديم معالجة متوازنة بعيداً عن أحادية الرؤية التي أصابته وبقي محكوماً بها.

والمفارقة التي حصلت حين تحول بعضهم من صدمة الحداثة، إلى صدمة التراث، بعد أن اقترب هؤلاء من التراث وتعرّفوا على ما فيه من كنوز أدبيّة، وثروة معرفيّة، ومُثُل جماليّة، وقدرة خلاقة على الإلهام، ولعلّ أكثر من عبّر عن هذه الصدمة بصدق الدكتور زكي نجيب محمود، في مقدّمة كتابه **تجديد الفكر العربي**، متحدّثاً عن حاله وحال أجيال كثيرة من مثله، قائلاً: «فهو واحد من ألوف المثقّفين العرب الذين فُتحت عيونهم على فكر أوروبي ـ قديم أو جديد ـ حتّى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأنّ ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، لأنّ عيونهم لم

تفتح على غيره لتراه؛ ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام: الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكرالأوروبي مَسْلاته كلّما أراد التسلية في أوقات الفراغ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئُه إلا أصداء مفكّكة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين. ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة؛ فلقد فوجئ وهو في أنضج سنيه بأنّ مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافيّة الراهنة ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد»[٣٠].

وهذا يعني أنّنا حاولنا معرفة الآخر قبل معرفة أنفسنا، وجَهْلُنا بأنفسنا جَعَلَنا لا نفهم الآخر كما ينبغي، وإذا فهمناه فلا نفهمه إلا بالاغتراب عن أنفسنا.

والفارق الأساس والمهم بيننا وبين الغرب في مسألة الحداثة والتراث، أنّ الغرب استوعب تراثه وهضمه وابتكر ما هو أرقى منه، فكان من المبرّر له الانشغال بالحداثة على حساب التراث، ثم إنّ الماضي القريب عند الغرب ليس هو الماضي الذي يعتزّ ويفتخر به، فمجده المظفر هو ما حقّقه في القرنين الأخيرين.

بينما نحن لم نستوعب تراثنا ولم نهضمه، ولم نحاول اكتشافه والتعرّف عليه، ثم إنّ الماضي عندنا هو الماضي الذي يمثّل مجدنا وعزّتنا وحضارتنا، ولم نصل بعد إلى ما هو أفضل، ونحقّق ما هو أرقى منه، من هنا جاءت خصوصيّتنا في التعامل مع تراثنا.

من جهة أخرى، لم يكن من المنطقي تطبيق الحداثة الغربيّة في قراءة تراثنا، لأن منهجيّتها تصل بنا إلى القطيعة مع التراث قبل هضمه وتمثّله. وهذا ما وقع فيه الفكر العربي الذي أراد أن يقرأ التراث، ويتعامل معه من خلال منهجيّة الحداثة الغربيّة.

وحين يصوّر الدكتور برهان غليون هذه الإشكاليّة يقول عنها: «نظر الوعي العربي الحديث إلى العلم وإلى التقنيّة فوجد فيهما السحر الشافي

---

(٣٠) محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص ٥.

لجميع الأدواء، وزاد من قوة هذه الصورة تواتر الاختراعات العلميّة والإلكترونيّة والفضائيّة، التي توحي بإمكانيّة الحصول على كل شيء دون جهد سوى الضغط على الأزرار. ولمّا لم تتحقق هذه الصورة، وبقي العالم العربي كما هو رغم زيادة عدد المدارس والعلماء، لم يجد الوعي الحديث تفسيراً لهذا القصور إلا في التراث، فأصبح هذا الأخير، هو القيد الذي يحرم الوعي من الانطلاق نحو العصرية ويغلق عليه أبواب الجنة. فأصبحت النهضة ثورة على التراث، وأصبح إقصاء التراث عن التاريخ، وإبعاده عن مناحي النشاط الاجتماعية والفرديّة، هو أساس التقدّم وشرطه معاً، وهذا الإقصاء هو الذي أخذ اسم الحداثة»[٣١].

وهذه هي المشكلة، فما قيمة الحداثة التي تفصلنا عن تاريخنا، وتقلعنا من جذورنا، وتشوّش علينا هويّتنا، وتجعلنا نستعدي تراثنا؟

هذا لا يعني بالتأكيد التمسك بالتراث كيف ما كان، والانغلاق عليه، وكأنّنا ننشغل به ولا ننشغل بشيء آخر غيره. كما لا يعني التراث التشبّث بالماضي، وتحكيم القديم على الجديد، واستعداء مكتسبات الحضارة الحديثة، هذه الحقائق وغيرها واضحة في وعينا.

والموقف السليم هو أن نأخذ من التراث ما هو حي وصالح ومعقول، ونرفض منه ما هو ميت وفاسد وغير معقول، والمعيار في ذلك هو العقل النقدي، والنظر الفاحص، والتحقيق العلمي.

وكذلك هو الموقف من الحداثة، التي نأخذ منها ما هو صالح ومفيد، ونرفض منها ما هو فاسد وضار، والمعيار هو العقل النقدي، والحكمة ضالّة المؤمن أنّى وجدها فهو أحقّ بها.

وما نختلف فيه ما يصوّره بعضهم وكأنّ الحداثة هي خيار حتمي لا مفرّ منه، والخروج عليه خروج على الزمن وسنّة الحياة المتدفّقة، وإذا لم يكن بمقدورنا إيقاف حركة الزمن عند لحظة معيّنة، فكذلك هو خيار الحداثة. أو ما يصوّره بعضهم الآخر من أنّ الحداثة هي مرحلة من التطوّر والتقدّم، ضروريّة وحتميّة لفكرنا ومجتمعنا، وأنّها أمر طبيعي يتّسق مع

---

(٣١) غليون، اغتيال العقل.. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ص ١٩٤.

حركة الحياة، وتطوّر المجتمع الإنساني، هكذا يحلو للحداثة أن تصوّر نفسها، وفي حقيقة الأمر هي ليست كذلك على هذا الإطلاق، والغرب الذي يحتكر الحداثة يربطها بشروط التبعيّة والتغريب والهيمنة.

ثامناً: الحداثة والأخلاق

من جوانب النقد الذي يوجّه إلى الحداثة إهمالها جانبَ الأخلاق، ولعلّ في اعتقاد بعضهم أنّ الحداثة ليست معنيّة بموضوع الأخلاق، ويحدث هذا الإهمال في الوقت الذي تتفاقم فيه المشكلة الأخلاقيّة وبشكل خطير في الغرب والعالم، وحتى في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة.

وأشار إلى هذه الملاحظة الجوهريّة الدكتور غليون بقوله: إنّ «أكثر ما يظهر فيه قصور العقلانيّة العلمويّة هو ميدان الأخلاق، وليس من قبيل الصدفة أنّ هذا الميدان لم يحظ ولا يحظى بأي اهتمام من قبل الفكر العربي الحديث... وهي ـ أي الأخلاق ـ تبدو وكأنّها أداة من أدوات تقييد الحرية، وخنق الروح والرغبة الإنسانيّة»[٣٢].

وينبغي عدم الاعتقاد بأنّ الأخلاق هي من معطيات الدين أو الفلسفة، في حين أنّ معيار الحداثة هو العقل والعلم، وما لا يمكن قياسه والبرهنة عليه بالمعايير العلميّة فليس له مكان في الحداثة. وليس من الصحيح أيضاً أنّ الحداثة بوصفها فلسفة للتقدّم، فلها الحقّ في القيام بأي شيء، والتبرير لأي شيء، أو على أساس مشروعيّة التقدم، وكل ما يقتضيه التقدّم فهو مشروع، حتى لو تطلّب الأمر الإطاحة بالأخلاق، وتجاوزها وعدم الالتفات إليها.

وقد تُنتقد الأخلاق بذريعة الحداثة، بينما إذا غابت الأخلاق تلاشت إنسانيّة الإنسان، وذهبت جماليّة الروح، وأصبحت قيمة الإنسان أقل من قيمة الآلة، مع العلم أنّ أخطر ما يواجه الإنسان في المجتمعات الأوروبيّة المعاصرة هو الخواء الروحي، وهذا ما حذّر منه وما زال يحذّر منه الحكماء هناك.

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

وما نريد الوصول إليه إنّنا لا نريد حداثة بلا أخلاق، في حين جاءت الرسالات السماويّة لكي تتمّم مكارم الأخلاق.

تاسعاً: الحداثة والعلمانية

في خطاب الحداثة مثّلت العلمانيّة موقعيّة العقيدة، وكان الاعتقاد الخفيّ أنّه من دون العلمانيّة لا يمكن تحقيق الحداثة، في حين أن العلمانيّة هي ظاهرة غريبة على المجتمع العربي والإسلامي، فكريّاً وروحيّاً، ولم تتقبّلها الأمة حتّى مع أسلوب الفرض القسري من السلطات.

وحان الوقت الذي يفترض فيه من النخب الفكريّة العربيّة أن تفتح ملف العلمانيّة في البلاد العربيّة، وتضعها تحت مجهر النقد لفحصها وتقويمها، وهي التي تتّخذ من العقل النقدي معياراً، ومن الممارسة النقديّة نهجاً لها.

ومن المراجعات النقديّة المشكّكة في تجربة العلمانيّة في المجال العربي، ما جاء في ورقة مغاربيّة قدّمت في ندوة بعنوان **انهيار الديمقراطية والتحدّي الإسلامي للغرب** عقدت بلندن، حيث اعتبرت الورقة أنّ النخب التي ورثت الحكم بعد الاستقلال رفعت «لواء تحديث المجتمع والارتقاء به إلى مصافّ الدول المتحضّرة، ولم تتّجه عمليّة التحديث نحو إشاعة العلم والمعرفة كما كان متوقّعاً، وإنّما سعت إلى إعادة تشكيل المجتمع على النمط الغربي، كما ظهر في النمط الفرنسي، بخصوصيّة تجربته العلمانيّة المتطرّفة. الأمر الذي دفع تلك النخب إلى فرض هيمنتها على المجتمع، الذي لم يعد مصدر السلطة، وإنّما أصبح موضوع عملها. ذلك أنّ الدول المشبعة بمثل المدنيّة الغربيّة الفرنسيّة اعتبرت نفسها حاملة لرسالة تحديثيّة تبرّر لها ممارسة سياسة حماية على المجتمع، وقد استخدمت في ذلك كل وسائل السلطة، واستهدفت بذلك أمرين:

أوّلهما: تخليق هويّة وطنيّة على غرار الهويات الفرنسيّة، ترتفع عن كل ما عداها من الهويات كالعروبة والإسلام، والعمل على إيجاد إجماع حول الدولة.

ثانيهما: إصلاح الهياكل الذهنيّة عبر إعادة تركيب البيئة الثقافيّة بصورة

تقتلع ثقافة الأمّة وترسي مكانها قواعد ما سمي بالثقافة العصريّة. وفي خطوة موازية تمّ تأميم المجتمع والسيطرة عليه بالاحتواء وتصفية مؤسّساته الأخرى، بحيث افتقد المجتمع المدني مقوّماته الأساسيّة والطبيعيّة. وفي حين نصّت الدساتير على الحريات العامّة والتعدّدية السياسيّة، إلا أنّ الممارسة أجهضت تلك النصوص وأفرغتها من مضمونها، فبقي القرار السياسي فرديّاً، واستمرّ تكريس احتكار السلطة، وبقيت السلطة هي المرجع الوحيد للمجتمع. فلم تعد الدولة كما هي في الديمقراطيّة الغربيّة، مجال تحقيق الاندماج والمشاركة الشعبيّة والتداول على السلطة والثروة، وتمثيل الإرادة الشعبيّة، إنّما هي أداة أورثها الاحتلال لنخبة صاغها على صورته، وأوكل لهما مهمّة مواصلة إنتاج العلاقات والمصالح وقيم المستعمر. إنّها أداة لتكريس العلاقات السابقة وتبريرها والدفاع عنها بالقيم العالميّة، كالعلمنة والحداثة والديمقراطيّة وحقوق الإنسان، بما يقتضي ذلك من احتكار للسلطة والثروة والثقافة في يد تلك النخبة، وإقصاء الأغلبيّة وتهميشها وتحويل الدولة إلى أداة لاقتلاع المجتمع من هويّته وتاريخه وارتباطاته الحضارية، سواء تم ذلك بوسائل العنف الخفية أو الظاهرة»[٣٣].

لهذا، فإنّ من أخطاء الحداثة في المجال العربي، وضع الحداثة في تلازم مع العلمانيّة، بالشكل الذي تسبب في إقصاء الدين والقيم الدينية، والتنكّر لهوية الأمة وتراثها وتاريخها وحضارتها.

ومن النخب الفكرية هناك من يرى أنّ من أبرز أسباب تعثّر الحداثة في البلاد العربيّة، ضعف ترسيخ العلمانيّة، وأشار إلى هذا الرأي الدكتور هشام شرابي بقوله: «إنّ النهضة العربيّة فشلت في تجاوز المنظور الديني، وتثبيت المفهوم العلماني على صعيد اجتماعي عام. انظر ما حدث في تركيّا حيث فرضت العلمانيّة من فوق، ما تزال تركيا لغاية اليوم مجتمعاً إسلاميّاً محافظاً، فموضوع الحداثة معقّد تعقيداً شديداً عندما ننظر إليه، ليس فقط من حيث أشكاله الخارجية، بل من حيث مضمونه الداخلي وأسسه الفكريّة والنفسيّة التي نسمّيها الأسس العلمانيّة المتحرّرة من الغيبيات»[٣٤].

---

(٣٣) مجلة **المجلة** (لندن)، العدد ٧٧١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤)، ص ٤٦.

(٣٤) حوار مع الدكتور هشام شرابي، صحيفة **السفير**، ١٨/٥/١٩٩٣.

في حين أنّ هذا التلازم بين الحداثة والعلمانية، لا ضرورة ولا فاعليّة له في المجتمعات العربية، ويعدّ من الأخطاء التي وقع فيها الفكر العربي المعاصر، حيث تحوّلت الحداثة نتيجة لهذا التلازم إلى أيديولوجية تستعدي الدين، وتقاوم هويّة الأمة، فخلقت فجوة عميقة بينها وبين المجتمع الذي يرفض أيّ عداء أو قطيعة مع الدين.

عاشراً: الحداثة والإسلام

نسق الحديث عن الحداثة والإسلام هو نسق جديد، لم يكن مطروحاً قبل ظهور ما سمّي بالانبعاث الإسلامي، وقبل ذلك كان مجرى الحديث يتحدّد في نسق آخر تارةً بعنوان الحداثة والتراث، وتارةً أخرى بعنوان القديم والجديد، وتارة ثالثة بعنوان الأصالة والمعاصرة.

ولعلّ مجلّة **مواقف**، وندوة مكتبة دار الساقي التي عقدت في لندن في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩م، تحت عنوان **الإسلام والحداثة**، من أسبق المحاولات التي أثارت الحديث حول هذا العنوان، وكان قد حضرها عدد بارز من تيّار الحداثة في العالم العربي، وغاب عنها من ينتمون إلى التيّار الإسلامي.

ومن الانطباعات التي سجلت حول هذه الندوة، أنّ الحديث فيها كان في «معظمه يدور حول نقد الإسلام، وليس شرح كل من الإسلام والحداثة وتبيان الصلة بينهما، وانطوت على مشاعر معادية للإسلام، ومشكّكة في كلّ ما صدر عنه، نصّاً وتشريعاً وتاريخاً وعقيدة وسياسة واجتماعاً»[٣٥].

ومن ثَمّ توالت الأنشطة التي تطرّقت لهذه القضيّة، ففي سنة ١٩٩٢م عقدت ندوة أخرى في لندن نظمها مركز الفنون المعاصرة، ضمن فعاليّات الأسبوع الثقافي كوكب ١٩٩٢م، حملت عنوان **الإسلام وما بعد الحداثة**، وفي سنة ١٩٩٦م شهدت كليّة الدراسات الشرقيّة والأفريقيّة في جامعة لندن مؤتمراً بعنوان **الإسلام والحداثة**، وفي العام نفسه خصّص تجمّع المستشرقين الألمان حلقة عمل لهم حول «الحداثة والإسلام».

وفي هذا النطاق أيضاً، صدرت بعض المؤلَّفات، مثل: كتاب **الإسلام**

---

(٣٥) «ندوة الإسلام والحداثة،» **العالم** (لندن) (٧ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٩).

والحداثة لمؤلِّفه الدكتور عبد المجيد الشرفي، وكتاب **الإسلام وضرورة التحديث** للدكتور فضل الرحمن، وباللغة الفرنسيّة أصدر الشيخ عبد السلام ياسين كتاباً بعنوان **أسلمة الحداثة.** أمّا على مستوى الصحافة والمجلات والدوريّات العربيّة، فقد تزايد الاهتمام بهذه القضية بصورة متزايدة.

والمشكلة في هذا الشأن، أنّ الحداثة قدّمت نفسها، وبشّرت بخطاب في المجال العربي، دفعت بالفكر الإسلامي إلى أن يتعامل معها بحذر وسلبيّة، فحين يتحدّث الدكتور عبد الله العروي عن الحداثة فإنّه يطالب بتغيير «الأسس الفلسفيّة للفكر العربي الحديث، أو بالأحرى إعطاؤه أسساً فلسفيّة ما زال يفتقر إليها، وهذه الأسس ليست إلا الماركسيّة التاريخانيّة، التي تتنافى مع الماركسيّة الوضعيّة العربيّة المسؤولة عن وضع الجدال النظري في مأزقه التاريخي. وإذا لم يستطع العرب الخروج من تأخّرهم، فذلك لأنّهم ما زالوا يرفضون القيام بهذه الثورة الثقافية التي قامت بها ألمانيا في القرن التاسع عشر، وروسية لينين، وصين ماو تسي تونغ. أي إدراك وحدة التاريخ ووجهته وما يستلزمه ذلك الارتماء في بحر هذه الحركة العامّة التي تسمّى العقلنة والتحديث. ومن هنا يصل العروي إلى ما وصل إليه أنصار الحداثة من السابقين فيقول: لا خلاص دون الاستسلام للروح التاريخية، ولا بدّ من التضحية بالجوهر ـ أي بالذات ـ لإنقاذ الوجود»(٣٦).

أمّا أدونيس فقد كتب في افتتاحيّة العدد الأول من مجلة **مواقف،** التي صدرت في بيروت أواخر عام ١٩٦٨م، قائلاً: «إن ماضينا عالم من الضياع في مختلف الأشكال الدينيّة والسياسيّة والثقافيّة والاقتصاديّة، إنّه مملكة من الوهم والغيب تتطاول وتستمر، وهي مملكة لا تمنع الإنسان العربي من أن يجد نفسه وحسب، وإنّما تمنعه كذلك من أن يصنعها».

وفي المنحى ذاته، يرى الناقد السوري كمال أبو ديب أنّ «الحداثة انقطاع معرفي، ذلك أنّ مصادرها المعرفيّة لا تكمن في المصادر المعرفيّة للتراث، في كتب ابن خلدون الأربعة، أو في اللغة المؤسّساتية، والفكر الديني، وكون الله مركز الوجود، وكون السلطة السياسيّة مدار النشاط الفنّي، وكون الفن محاكاة للعالم الخارجي. الحداثة انقطاع، لأنّ مصادرها

---

(٣٦) غليون، **اغتيال العقل.. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية،** ص ١٩٨.

المعرفيّة هي اللغة البكر، والفكر العلماني، وكون الإنسان الوجود، وكون الشعب الخاضع للسلطة مدار النشاط الفني، وكون الداخل مصدر المعرفة اليقينيّة، إذا كان ثمّة معرفة يقينية، وكون الفن خلقاً لواقع جديد»[٣٧].

ومن جهته يرى الدكتور غالي شكري أن الحداثة هي «مفهوم حضاري ينشد تصوّراً جديداً للكون والحياة والإنسان والمجتمع»[٣٨].

فالحداثة بهذا الخطاب الحادّ والمستفزّ والصدامي، كانت تثير قلق الفكر الإسلامي، الذي وجد فيها هجوماً على التراث، ونقداً للهويّة، وتغريباً للثقافة، وتبعيّة للنموذج المجتمعي الأوروبي.

الحدّية التي دفعت بعضهم، من داخل الفكر الإسلامي، إلى أن يواجه الحداثة بحدّية مماثلة، فهناك من اعتبرها بمثابة أسلوب جديد في محاربة الإسلام[٣٩]، وفي هذا السياق صدرت مجموعة من المؤلّفات التي تهاجم الحداثة بشدّة وتحذّر منها[٤٠].

والملاحَظ أنّ الطريقة التي قُدِّمت فيها الحداثة في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، تشابه إلى حدّ كبير الطريقة التي قُدِّمت في أوروبا، من دون الالتفات إلى ما بين العالمين من خصوصيّات فارقة ثقافيّاً وتاريخيّاً ودينيّاً، وبصورة لا تقبل المقارنة والقياس، الأمر الذي أصاب الحداثة بالغربة في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة.

حادي عشر: الحداثة والأفق المسدود

من يطالع أدبيّات الفكر العربي المعاصر يكتشف الأفق المسدود الذي وصلت إليه الحداثة، فخلال ما يزيد عن نصف قرن لم يتحقّق التقدُّم

---

(٣٧) مجلة **فصول**، السنة ٤، العدد ٣ (١٩٨٤)، ص ٣٧.

(٣٨) محمد العبد حمود، **الحداثة في الشعر العربي المعاصر** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م)، ص ٦٠.

(٣٩) جمعان عائض الزهراني، **أسلوب جديد في حرب الإسلام**، سلسلة دعوة الحق؛ ٨٩ (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ١٩٨٩).

(٤٠) انظر كتب: عدنان النحوي، **الحداثة من منظور إيماني** (الرياض: دار النحوي، [د. ت.])؛ حلمي القاعود، **الحداثة تعود** (الرياض: دار المعراج، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، وعوض القرني، **الحداثة في ميزان الإسلام** (القاهرة: دار هجر، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م).

المنشود، حتّى في أدنى المستويات، والتجربة التي مرّت على العالم العربي كانت بائسة جداً، وبقيت الأوضاع العربيّة تسير نحو الأسوأ، وليس هناك ما يشير إلى تغيّر هذه الأوضاع في المدى القريب.

ومن أبرز ما يظهر الأفق المسدود الذي وصلت إليه الحداثة، تلك الأوصاف التي تطلق عليها من داخل الفكر العربي نفسه، فهناك من يصفها بالحداثة الصنميّة، وهناك من يصفها بالحداثة الناقصة، إلى جانب من يصفها بالحداثة المعطوبة، أو الحداثة المشوَّهة، أو الوهميّة، أو المُجهَضَة.. إلى غير ذلك.

وفي نقده للحداثة، يرى غليون أنّها «تحوّلت إلى دعوة عقليّة، فلم تعد تهتمّ بالنهضة وشروطها، وإنّما أصبحت تدافع عن مشروعيّة الحداثة»[٤١]، وفي نظر منير شفيق «لقد أثبتت الوقائع أنّ الأرضيّة الغربيّة التي سادت في بلادنا تحت شعار الحداثة، لم تأتِ لتحقّق تقدّماً وتطويراً لا على المستوى المادّي، ولا على المستوى الثقافي والفكري، بل دمّرت عوامل التقدّم والتطوير حين حطّمت مصادر الاستقلاليّة، وحوّلت الوطن الواحد إلى أوصال مقطّعة وملحقة وتابعة، ورغم ذلك يُقال للشعب: عليكم أن تتّبعوا النمط الغربي، وتَرَوا العالم ضمن رؤاه، وتتطوّروا وَفق مساره وسياقه، وهذا بالتحديد ما تصرّ عليه الحداثة على اختلاف ألوانها، وضمن كل تناقضاتها الغربيّة»[٤٢].

وأمام هذا الأفق المسدود، هناك من دعا إلى ضرورة تجديد خطاب الحداثة، على قاعدة التمسك بها، واعتبارها تمثل خيار الحلّ لأزمات الأمّة، لكن مع إعادة النظر في التلازم بين الحداثة والعلمانيّة، وفكّ هذا التلازم، وربط الحداثة بالديمقراطيّة.

وهناك من دعا إلى تخلّي الحداثة عن استعداء الحالة الإسلامية، والانخراط في حوار فعّال معها، وأشار إلى هذه الدعوة الدكتور هشام شرابي بقوله: «إنّ مهمّة المثقّفين المحدّدة هي تأمين شروط الحوار الفعّال، ورسم الأطر التي يمكن من خلالها تحقيق التعايش العلماني ـ

(٤١) غليون، **اغتيال العقل.. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ص ٢٩٦.

(٤٢) شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، ص ٨٤.

الإسلامي، في مجتمع ديمقراطي متحرّر من النظام الغربي»[٤٣].

في حين بقي بعضهم مُصِرّاً على التمسّك بالحداثة كما هي من دون تجديد أو مراجعة، واعتبار أنّ الأزمة ليست في الحداثة، التي هي خيار حتمي لا تراجع عنه، ما دمنا لا نتمكّن من إيقاف حركة الزمن، ومن دون أن تشمل هذه المراجعة حتى علاقة الحداثة بالتراث والهويّة والإسلام، وأصرّ أصحاب هذا الرأي على الموقف السابق من دون تبديل أو تغيير.

أما التطوّر اللافت فهو التحوّل الذي حصل عند بعضهم، في الانتقال من خطاب الحداثة إلى خطاب الإسلام، التحوّل الذي جاء على خلفيّة السياقات والوضعيّات الجديدة، التي كشفت عن الوجه الحضاري للإسلام، والصعود الكبير الذي شهده على مستوى العالم، والنظر إليه بوصفه يمثّل أحد الخيارات الكبرى في مواجهة الأزمة الحضاريّة، ومع فشل وتراجع الخيارات والبدائل التي كان ينتمي إليها هؤلاء، إلى جانب صحوة الشعوب في البلاد العربيّة والإسلاميّة نحو الإسلام، الوضع الذي أذهل هذه الفئات، ودفع بها نحو العودة إلى الذات.

ثاني عشر: الحداثة والمعاصرة في الإسلام

من أكثر ما يعارض العلم والمنطق أن يعطي الإنسان أحكاماً على ظواهر يفتقد الاطلاع عليها، والدراية الكافية بها، والنتيجة في مثل هذه الحالات معروفة سلفاً، وهذا ما وقعت فيه شريحة من مثقّفي الحداثة في علاقتهم بالإسلام، حيث انبنى العديد من تصوّراتهم ومواقفهم وأحكامهم على غير اطلاع، ولا دراية كافية.

وحصلت هذه الإشكاليّة نتيجة التعلّق بالثقافة الأوروبيّة والانغلاق عليها، والتي باعدت بينهم وبين الإسلام والمعرفة الإسلاميّة. وساعد على ذلك التخلّف الحضاري الشامل، الذي ترك ظلاله على كل مرافق الحياة في البلاد العربيّة والإسلاميّة، مقارنة بالتقدّم المدني المذهل في البلاد الغربيّة، والذي وصل إلى درجة **الحداثة المفرطة**، حسب وصف الكاتب

---

(٤٣) شرابي، «المثقفون العرب والغرب في نهاية القرن العشرين،» ص ٣٥.

الفرنسي مارك أوجيه، رئيس مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعيّة، في كتابه الذي حمل هذا العنوان.

بالإضافة إلى عامل آخر، لا يجوز تغافله، والمُتمثِّل في أحد مسارات الخطاب الإسلامي، وهو الخطاب التقليدي، الذي كان شائعاً بصورة مكثّفة خلال فترة طويلة، وحاضراً أكثر من غيره في وسائل الإعلام الرسميّة، وهو الخطاب الذي يحاول إعادة إنتاج الماضي، والتمسّك بالقديم وجعله معياراً يقاس عليه الجديد، وبالشكل الذي ينفر منه المثقّف الميّال بحكم تكوينه الثقافي إلى العلاقة بالعصر، والرغبة في مواكبة التطور، والتعلّق بكل ما هو جديد.

هذه بعض الأرضيّات التي تشكّلت على أساسها رؤية شريحة من مثقّفي الحداثة تجاه الإسلام، الذي وصمت خطابه بالتقليدية والماضوية والتراثية، وعدم القدرة على مواكبة الزمن، ومجاراة الحضارة.

وحان الوقت الذي يراجع فيه مثقّفو الحداثة هذا الموقف اللاعلمي تجاه الإسلام، وبناء رؤية جديدة لهذا الدين الذي كشف عن قدرة مذهلة وخلاقة على الإحياء والنهوض والتجدّد.

وإذا كانت الحداثة من زاوية فلسفيّة هي رؤية للإنسان، وقيمة الحداثة في تكوين الإنسان بالقدرة التي يبدع فيها الحداثة ويمارسها، على اعتبار أن ليس هناك حداثة من دون إنسان حديث، وليس هناك معاصرة من دون إنسان معاصر. فإنّنا نقطع أنّ الإسلام جاء بأفضل رؤية عن الإنسان، تتكامل فيها وتتوازن الأبعاد المختلفة الروحيّة والعقليّة والماديّة، الأبعاد التي تمكّن الإنسان من عمارة الدين والدنيا، ومن القيام بواجباته وعلى المستويات كافّة، وفي كلّ العصور والأزمنة.

والإسلام جاء لكي يلبّي حاجات الإنسان في كلّ زمان ومكان، ويجعل منه إنساناً معاصراً وبصيراً في حياته التي استخلفه الله عليها بعد أن خلقه في أحسن تقويم.

وعند البحث عن مكوّنات المعاصرة وروح المعاصرة في الإسلام، والتي هي كلّها دعوة إلى المعاصرة والتطوّر والتقدّم، يمكن الكشف عن الحقائق التالية:

أولاً، اقتضت حكمة القرآن الكريم أن تكون أوّل آية نزلت من السماء آية «اقرأ»، في دلالة على أنّ الإسلام شرّع للعلم والمعرفة، قبل أن يشرّع لأي أمر آخر، من العبادات أو المعاملات، وللتأكيد أنّ كلّ شيء في الإسلام يبدأ من العلم والمعرفة.

وجاءت هذه الآية لتشكّل علاقة بين الإنسان والعلم، وليكون العلم منظوراً به إلى الإنسان في علاقته بالطبيعة والكون والحياة، وبكلّ ما حوله من ظواهر طبيعيّة وعلميّة واجتماعيّة، وفي كلّ مواقفه الشاملة في الحياة.

ومن دلائل هذه الآية أيضاً، أنّها تفيد الأمر بالقراءة، واستمراريّة القراءة والتعلم، وهي القاعدة التي تشبه ما يعبّر عنه في النظم الحديثة للتعليم بنظرية «التعليم المستمر»، ويمكن أن نستوحي هذه النظرية كذلك من القول: «اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد».

فالإسلام الذي يبدأ بالعلم، ويطالب الإنسان بالتعلّم المستمر، وهذا من أهمّ شروط المعاصرة، فهل بعد ذلك يكون الإسلام قديماً، ولا يواكب التطور!؟ إنّ دعوة الإسلام للعلم هي دعوة للتطوّر والتقدّم والتسابق مع الزمن.

ثانياً، المكانة الخاصّة التي أعطاها الإسلام للعقل، فالعقل هو أوّل خلق الله وأزكى خلقه، ويمثّل جوهر الإنسان، ويشكّل أعظم طاقة أودعها الله في الإنسان، والقرآن كلّه دعوة إلى التعقل، والتفكّر، والتدبّر، والتفقّه، والتعلّم.

وقد ورد العقل في القرآن بصيغ عدّة، تارةً بصيغة **﴿تعقلون﴾** التي تكررت أربعاً وعشرين مرةً، على صورة الرجاء **﴿لعلّكم تَعْقِلُون﴾**، وعلى صورة الاستفهام **﴿أَفَلا تَعْقِلُون﴾**. وتارةً بصيغة **﴿يعقلون﴾** التي تكررت اثنتين وعشرين مرةً، منها عشر صيغ من دون نفي، واثنتا عشرة صيغة جاءت منفيّة بلا النافية **﴿لا يَعْقِلون﴾**. وتارةً بصيغة **﴿نَعْقِل﴾** التي وردت مرة واحدة في قوله تعالى: **﴿لو كُنّا نَسمَعُ أَوْ نَعْقِلُ﴾**[٤٤]. وتارةً بصيغة **﴿يَعْقِلُهَا﴾** التي وردت أيضاً مرة واحدة في قوله تعالى: **﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إلا**

---

(٤٤) **القرآن الكريم**، «سورة الملك،» الآية ١٠.

﴿**الْعَالِمُونَ**﴾[٤٥]. وتارةً بصيغة ﴿**عَقَلُوهُ**﴾ التي وردت مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿**يَسْمَعُونَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ**﴾[٤٦].

والملاحظة اللافتة والمعبّرة في هذا الشأن، أنّ القرآن الكريم استعمل جميع أفعال العقل، في إشارة إلى أنّ قيمة العقل عند الإنسان بوظائفه وأفعاله، والتشديد على ضرورة إعمال العقل، فلا يكفي وجود العقل عند الإنسان من دون إعمال لوظائفه.

أليست هذه دعوة للتعقّل والعقلانيّة، وإعمالاً وممارسة للعقل والعقلانيّة؟ وأكثر ما طالب الإسلام به الإنسان هو أن يُعمل عقله، وأرسل الله الرسل ليثيروا للناس دفائن العقول، أي يحرّكوا مكنونات العقل وجوهره.

ثالثاً، لا توجد ديانة، أو عقيدة، أو مذهب، أو فلسفة، قديمة أو حديثة، أو معاصرة أعطت العلم من المكانة، والشرف، والتعظيم كما أعطاه الإسلام، ويكفي دلالة على ذلك أن نرجع إلى باب العلم في معاجم الحديث، وهو أوّل باب فيها، لنكتشف هذه المكانة.

والأحاديث كثيرة في هذا الباب، وللدلالة لا غير، نشير إلى هذا الحديث الشامل، المَروي عن الإمام علي بن موسى الرضا، عن آبائه، عن النبي (ﷺ) أنّه قال: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم، فاطلبوا العلم في مظانّه واقتبسوه من أهله، فإنّ تعلُّمَه لله تعالى حسنة، وطلبه عبادة، والمذاكرة به تسبيح، والعمل به جهاد، وتعليمه من لا يعلّمه صدقة، وبذله لأهله قربة إلى الله تعالى، لأنه معالم الحلال والحرام، ومنار سبيل الجنة، والمؤنس في الوحشة، والصاحب في الغربة والوحدة، والمحدِّث في الخلوة، والدليل في السرّاء والضرّاء، والسلاح على الأعداء، والزين عند الأخلاء، يرفع الله به أقواماً فيجعلهم في الخير قادة تُقتبس آثارهم ويُقتدى بفعالهم، ويُنتهى إلى آرائهم، ترغب الملائكة في خلَّتهم وبأجنحتها تمسحهم، وفي صلواتها تبارك عليهم، يستغفر لهم كلّ رطبٍ ويابس، حتّى حيتان البحر وهوامُّه، وسباع البر وأنعامه. إنّ العلم

---

(٤٥) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٤٣.

(٤٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٧٥.

حياة القلوب من الجهل، وضياء الأبصار من الظلمة، وقوّة الأبدان من الضعف، يبلغ بالعبد منازل الأخيار، ومجالس الأبرار، والدرجات العلى في الآخرة والأولى. الذكر فيه يعدل بالصيام، ومدارسته بالقيام، به يُطاع الرب ويُعبد، وبه تُوصل الأرحام، ويُعرف الحلال والحرام، والعلم إمام، والعمل تابعه، يُلهَمُه السعداء، ويُحرَمُه الأشقياء، فطوبى لمن لم يحرمه الله من حظّه»[٤٧].

والإشكاليّات التي طرحت في المجال الإسلامي حول العلاقة بين العلم والدين، في حقيقتها هي إشكاليات وافدة ومستعارة من ساحة الثقافة الأوروبيّة، ومن هناك نُقلت إلى ساحة الثقافة الإسلاميّة، من دون أن يكون لها أيّ مبرر موضوعي أو علمي. وإذا كان العلم والمعرفة من أهمّ شروط المعاصرة، فالإسلام كلّه دعوة إلى العلم والمعرفة.

رابعاً، قدّم القرآن الكريم كشفاً عظيماً للفكر البشري، حين تحدّث عن وجود السنن والقوانين التاريخيّة والاجتماعيّة، التي تحكم حركة التاريخ، وسير المجتمعات والحضارات في صعودها وهبوطها، في تقدّمها وتراجعها، في حركتها وسكونها، وما من تطوّر وتقدّم اجتماعي ومدني إلا ويجري وفق هذه السنن، وعلى أساسها، حيث لا يمكن تجاوزها أو إهمالها أو الخروج عليها، تحت أيّ ظرف من الظروف، وفي أيّ عصر من العصور.

وقبل القرآن الكريم لم تكن هذه السنن معروفة، بالصورة التي شرحها وأشار إليها هذا الكتاب المجيد، وفي تعليل الشيخ محمد عبده لهذه الحقيقة، يرى في **تفسير المنار** «هذا إرشاد إلهي، لم يُعهَد في كتاب سماوي، ولعلّه أرجىء إلى أن يبلغ الإنسان كمال استعداده الاجتماعي، فلم يرد إلا في القرآن، الذي ختم الله به الأديان»[٤٨].

ولهذا دعا الشيخ محمد عبده تحويل هذه السنن، إلى علم يمكن تسميته حسب قوله، علم السنن الإلهيّة، أو علم الاجتماع، أو علم السياسة الدينيّة، أو أيّة تسمية أخرى، لا ضير عنده في ذلك، معتبراً «أنّ إرشاد الله إيانا إلى أنّ له في خلقه سنناً، يوجب علينا أن نجعل هذه السنن

---

(٤٧) **أمالي الطوسي**، ج ٢، ص ١٠٢، نقلاً عن: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ١، ص ١٧١.
(٤٨) محمد رشيد رضا، **تفسير المنار** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ج ٤، ص ١١٥.

علماً من العلوم، لنستديم ما فيها من الهداية والموعظة على أكمل وجه.. والعلم بسنن الله تعالى من أهمّ العلوم وأنفعها»[(٤٩)].

ومن هذه السنن قوله: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إلا سُنَّةَ الأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلاً﴾[(٥٠)]. وقوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾[(٥١)].

خامساً، عرض القرآن الكريم، وباهتمام، إحدى أهمّ العقبات التي واجهت حركات الأنبياء والرسل في جماعاتهم ومجتمعاتهم، وهي عقبة تقليد الآباء واتباعهم من دون تعقّل، وشرح هذه العقبة في العديد من الآيات الكريمة، منها في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾[(٥٢)].

ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ﴾[(٥٣)]. وقوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾[(٥٤)].

وحديث القرآن الكريم عن هذه العقبة، جاء لكي يلفت النظر إلى أهميّة الالتفات إليها، وإلى حساسيّتها وخطورتها، فهي العقبة التي تكرّس الجمود، وترسّخ ذهنيّة التقليد، وتعطّل إعمال العقل، وترتدّ بالتفكير إلى الوراء، والركون إلى الماضي.

وفي مقابل هذا المسلك جاءت الرسالات السماويّة التي دعت إلى تحرير العقل، وتنوير الفكر، واكتشاف السنن، وإلى السير في الأرض والنظر في سيرة الماضين، وفي خلق الله في عالم الطبيعة والحياة والاجتماع.

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٥٠) **القرآن الكريم**، «سورة فاطر،» الآية ٤٣.

(٥١) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٣٧.

(٥٢) المصدر نفسه، «سورة إبراهيم،» الآية ١٠.

(٥٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٧٠.

(٥٤) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية ٢٢.

وبهذا يكون القرآن قد فتح الحديث عن مشكلة ثقافيّة مزمنة، قابلة للظهور والتأثير في حياة الجماعات والمجتمعات ليس في الماضي فحسب، وإنّما في الحاضر والمستقبل أيضاً، وهذه هي حكمة القرآن الكريم في كلّ القضايا والظواهر التي يتطرّق إليها، وينبّهنا عليها بالحديث عنها في آيات عديدة.

سادساً، يبعث الإسلام في داخل الإنسان المسلم وبصورة دائمة، دوافع وحوافز نحو التطوّر المستدام، الذي لا يتوقّف عند حدٍّ معيّن، لا من جهة الكم، ولا من جهة الكيف، ولا ينحصر عند ظرف محدّد، أو في نطاق زمن دون آخر.

فمن جهة يطالب الإسلام الإنسان بأن يحاسب نفسه، حتى يخرج من غفلته وعشوائيّته، ويراقب ذاته، ويبرمج لها، ويخطط لحياته، وأن تكون عنده وقفات للنقد والنقد الذاتي، وفي هذا الشأن وردت أحاديث كثيرة، منها ما روي عن الإمام علي قوله: «ما أحقّ الإنسان أن تكون له ساعة لا يشغله عنها شاغل، يحاسب فيها نفسه، فينظر فيما اكتسب لها وعليها في ليلها ونهارها»[٥٥]. وما روي عن الإمام موسى بن جعفر قوله: «ليس منّا من لم يحاسب نفسه في كلّ يوم، فإن عمل خيراً استزاد الله منه وحمد الله عليه، وإن عمل شراً استغفر الله تعالى منها وتاب»[٥٦].

ومن جهة يطالب الإسلام الإنسان بالتحلي بثقافة العمل والعمل الصالح، كما في قوله تعالى: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً**﴾[٥٧]. وقوله تعالى: ﴿**وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ**﴾[٥٨].

ومن الأخبار ما جاء عن الإمام علي قوله: «الشرف عند الله سبحانه بحسن الأعمال لا بحسن الأقوال»[٥٩]، وقوله: «العلم يرشدك، والعمل

---

(٥٥) محمد ري شهري، **ميزان الحكمة** (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٥)، ج ٢، ص ٤٠٧.

(٥٦) المصدر نفسه.

(٥٧) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ٩٧.

(٥٨) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ١٠٥.

(٥٩) شهري، **ميزان الحكمة**، ج ٧، ص ٧.

بك الغاية»[٦٠]، قوله: «العمل شعار المؤمن»، و«بحسن العمل تجني ثمرة العلم لا بحسن القول»[٦١].

والإسلام حينما يدعو إلى محاسبة الذات، إنّما يدعو إلى البناء والتجديد والتطوير، وحينما يدعو إلى العمل إنما يدعو إلى الفاعليّة والإنتاجيّة والمبادرة.

هذه الأحاديث وغيرها بحاجة لاستكشافات معرفيّة، بطرائق وتقنيات مناهج العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، لمعرفة القيمة التربويّة والعلميّة لمحتويات هذه الأحاديث ومضامينها، الأمر الذي يتطلب تجسير العلاقة المنهجيّة والمعرفيّة بين النصوص الدينيّة والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة.

سابعاً، النصوص الدينيّة التي جاءت حول تأكيد المعرفة بالزمان، فيها تأكيد واضح على ضرورة أن يكون الإنسان المسلم حاضراً وفاعلاً في عصره وزمانه، ومتمثّلاً شروط المعاصرة ومقتضياتها.

ومن هذه النصوص ما جاء عن الإمام الصادق في قوله: «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس»[٦٢]، وما روي عن الإمام علي قوله: «أعرف الناس بالزمان من لم يتعجّب من أحداثه»[٦٣]، وما جاء عنه أيضاً قوله: «حسب المرء من عرفانه، علمه بزمانه»[٦٤]. ويتّصل بهذا السياق ما جاء في سورة العصر قوله تعالى **﴿وَالْعَصْرِ. إِنَّ الإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ. إلا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾**[٦٥].

في هذه السورة الكريمة يُقسم الله سبحانه وتعالى بالزمان، ويلفت نظر الإنسان إلى أنّه في خسر بنقصان عمره، ومتى ما أدرك الإنسان أنّه في خسر، هذا الإدراك هو بداية الإحساس بالتقدّم. والمعاصرة في جوهرها معرفة بالزمان، معرفة متجدّدة وفاعلة.

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٨.

(٦١) المصدر نفسه.

(٦٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٣٤.

(٦٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٣٤.

(٦٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٣٤.

(٦٥) **القرآن الكريم**، «سورة العصر،» الآيات ١ ـ ٣.

هذه بعض ملامح وأبعاد فكرة المعاصرة في الإسلام، التي بقيت نابضة ومتجلّية في تاريخ الإسلام الحيّ والمتجدّد.

ثالث عشر: الفكر الإسلامي والمعاصرة

جرت في ساحة الفكر الإسلامي، وما زالت تجري، محاولات جادّة للبرهنة على قدرة وفاعليّة الإسلام في مواكبة العصر، والاستجابة لشروطه ومقتضياته، وتقديم الإسلام برؤية معاصرة بعيداً عن منهج التلفيق والانتقائية، وقامت بهذه المهمة نخبة لامعة من العلماء والمفكرين الإسلاميين المعاصرين، الذين أدركوا الحاجة الملحّة لإنجاز هذه المهمّة الحضاريّة.

وشملت هذه المحاولات العديد من الأبعاد والمجالات، لكنّنا سنكتفي بالإشارة إلى ثلاثة مجالات أساسيّة وثيقة الصلة بحركيّة الفكر الإسلامي، هذه المجالات هي:

١ ـ مجال الفكر والثقافة

من المحاولات المهمّة في هذا المجال، محاولة الشيخ مرتضى المطهّري (١٣٣٨ ـ ١٣٩٩هـ/ ١٩١٩ ـ ١٩٧٩م) في كتابه **الإسلام ومتطلبات العصر**، الذي انطلق فيه من خلفية أن «قضيّة الإسلام ومتطلّبات العصر من القضايا الاجتماعية المهمّة التي تشغل بال الشباب المثقّف في عصرنا الحاضر، وهم أرقى شريحة اجتماعية من حيث المستوى، كما إنّ عددهم من حسن الحظ جدير بالملاحظة»[٦٦].

وهكذا محاولة السيد محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١ ـ ١٤٠٢هـ/ ١٩٠٣ ـ ١٩٨١م)، في كتابه **الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي**، والشيخ محمد جواد مغنية (١٣٢٢ ـ ١٤٠٠هـ/ ١٩٠٤ ـ ١٩٧٩م) في كتابه **الإسلام بنظرة عصرية**، والسيد محمد باقر الصدر (١٣٥٣ ـ ١٤٠٠هـ/ ١٩٣٤ ـ ١٩٨٠م)، في كتابه **الإسلام يقود الحياة**، والأستاذ أنور الجندي

---

(٦٦) مرتضى المطهري، **الإسلام ومتطلبات العصر**، ترجمة علي هاشم (بيروت: دار الأمير، ١٩٩٢)، ص ١٣.

في كتابه **قضايا العصر ومشكلات الفكر تحت ضوء الإسلام**، إلى جانب الكثير من المحاولات الأخرى.

وتخصّصت لهذه المهمّة منذ وقت مبكر مجلة **المسلم المعاصر**، التي كانت رسالتها معالجة شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، إلى جانب مجلات أخرى صدرت لاحقاً.

٢ ـ مجال التفسير

ظهر جيل من التفاسير الحديثة أخذ في الاعتبار الاستجابة لمتطلّبات المعاصرة، وتميّز بهذه الصفة عن باقي التفاسير الأخرى السابقة، ومن هذه التفاسير، كتاب **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل** الذي أشرف عليه الشيخ مكارم الشيرازي، وأوضح هذا المنحى بقوله: «إن أولى الخصوصيّات التي يمتاز بها هذا التفسير، هي أنّه أعدّ ليكون شاملاً لمسائل العصر، أي إنّه يستعرض أهم مسائل العصر، فتطرح الأسئلة والنقائص والاحتياجات وكل ما يرتبط بهذا المجال. وبعبارة أخرى فإنّ الهدف من تأليفه هو مطالعة القرآن وتفسيره بالقياس إلى عصرنا الحاضر، لا أن ننقل أنفسنا عدة قرون إلى الوراء ثم نفسره بالقياس إلى ذلك العصر، فهدفنا أن ننظر للقرآن بعين العصر الحاضر»[٦٧].

وعن تفسيره **من هدى القرآن**، يقول السيد محمد تقي المدرسي: «إنّي أحاول ربط الواقع الراهن بآيات الذكر، حيث إن ذلك هو الهدف من تفسير القرآن، أَوَليس مثل القرآن مثل الشمس تطلع كل نهار بإشراقة جديدة على عالم جديد»[٦٨].

ويقول الدكتور وهبة الزحيلي عن تفسيره **التفسير المنير**: «هذا الكتاب اصطفيت فيه من العلوم والمعارف والثقافات المستقاة من معين القرآن الكريم الذي لا ينضب، ما هو لصيق الصلة بحاجات العصر، فكان لا بد

---

(٦٧) حوار مع الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، مجلة **التوحيد** (طهران)، السنة ١٠، العدد ٥٦ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩١)، ص ٢٨.

(٦٨) محمد تقي المدرسي، **من هدى القرآن** (طهران: دار الهدى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م)، ج ١، ص ٦.

من تقريب ما صار بعيداً، وإيناس ما أصبح غريباً، وتزويد المسلم بزاد من الثقافة بعيدة عن الدخيل كالإسرائيليّات في التفسير، ومتفاعلة مع الحياة المعاصرة»[٦٩]. إلى جانب العديد من التفاسير الأخرى.

٣ ـ مجال الفقه

الفقه هو من أكثر العلوم اتصالاً بالحياة، لأنّ مسائله هي الحوادث الواقعة والمتجدّدة، ولكونه الحقل الذي يختص بتقنين الحياة في تطوّراتها وتحوّلاتها وتبدّلاتها، وقد أصبح لفترة من الزمن أحد الحقول التي لفّها الجمود، لكنّه اليوم أخذ يستعيد مكانته، وينهض بدور حيوي في ترشيد الحياة المعاصرة، وتقنينها وفق أصول ومناهج الشريعة الإسلامية، وباتت حركة الفقه تتّجه إلى استعادة معاصرتها، وبالشكل الذي يلبّي فيه الفقه المتطلّبات المعاصرة.

وفي هذا النطاق جاءت دعوة الإمام الخميني (١٣٢٠ ـ ١٤١٠هـ/ ١٩٠٢ ـ ١٩٨٧م)، بتطوير مجالات الاجتهاد في الفقه، وحسب قوله: «إن الاجتهاد المصطلح في الحوزات ليس كافياً، بل لو كان الأعلم في العلوم المتعارَفة في الحوزات لا يستطيع تشخيص المصالح الاجتماعية، وبصورة عامّة أن يكون فاقداً الرؤية الصحيحة في المجالات الاجتماعية والسياسية والقدرة على اتخاذ القرارات بشأنها، فهو غير مجتهد في المسائل الاجتماعية والحكومية، وبالتالي لا يستطيع أن يمسك بزمام قيادة المجتمع»[٧٠].

وتعزيزاً لهذا المنحى، اعتنت الدراسات الفقهيّة الجديدة بعامل الزمان والمكان وارتباطهما بالأحكام الشرعيّة، وهما من أهمّ شروط المعاصرة، والاستجابة لمتطلبات العصر.

كما اعتنت بربط الفقه بالعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، وفي هذا النطاق

---

(٦٩) وهبة الزحيلي، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج** (دمشق: دار الفكر، ١٩٩١)، ج ١، ص ٥.

(٧٠) روح الله الموسوي الخميني، **ريادة الفقه الإسلامي ومتطلّبات العصر** (بيروت: دار الهادي، ١٩٩٢)، ص ٦٨.

قدم السيد محمد الشيرازي بعض الأبحاث الفقهية الاستدلاليّة، منها **فقه السياسة، وفقه الاجتماع، وفقه الاقتصاد، وفقه الحقوق، وفقه الحكم والدولة، وفقه البيئة**، وغيرها.

وأدخل الشيخ حسين المنتظري موضوع الدولة الإسلاميّة في دراسات بحث الخارج، وهي أعلى مراحل الدراسات الفقهيّة في نظام الحوزات العلميّة الشيعيّة. وأفرد الفقهاء بحوثاً جديدةً مستقلةً تحت عنوان المسائل المستجدّة أو المستحدثة، وتشكلت في حوزة مدينة قم الإيرانيّة لجنة خاصة لتحديد الأحكام الفقهيّة حول المسائل المعاصرة والجديدة، بتكليف من السيد علي خامنئي، إلى جانب محاولات أخرى.

من هنا يمكن القول إن الفكر الإسلامي هو أكثر وعياً اليوم، بحاجته إلى اكتساب المعاصرة، والتواصل مع العصر والعالم، وهذا هو المنحى الحضاري الصائب.

الفصل الرابع

حقـوق الإنسـان

أولاً: تأخر الاهتمام بفكرة حقوق الإنسان

يمكن القول إنّ الفكر الإسلامي المعاصر قد تأخّر كثيراً في العناية والاهتمام بفكرة حقوق الإنسان، بأبعادها الفكريّة والقانونيّة والفقهيّة والسياسيّة، وبصورة عامّة يرى الباحث المصري حسنين توفيق إبراهيم أنّ الاهتمام بقضايا حقوق الإنسان في الدراسات الفكريّة، والفقهيّة، والدستوريّة في العالم العربي كان ضعيفاً عند مختلف الاتجاهات الفكريّة والسياسيّة، وحتى في الدراسات الأكاديميّة[1].

وبداية الاهتمام الجادّ والمتصل بهذه الفكرة في المجال الإسلامي، كان مع بداية ثمانينيّات القرن العشرين تقريباً، حيث ظهرت وتوالت العديد من الكتابات والمؤلّفات على مستوى النشر والتأليف، وعلى مستوى تشكيل بعض المؤسسات والهيئات التي تُعنى بهذا الشأن، وحصل الالتفات بضرورة الاقتراب والتواصل مع المؤسسات والهيئات الدوليّة التي تنشط على هذا الصعيد.

وقبل هذه الفترة ظهرت كتابات ومؤلّفات لكنّها كانت محدودة

---

(١) حسنين توفيق إبراهيم، «حقوق الإنسان في الكتب والرسائل الجامعية وبعض الدوريات العربية،» **منبر الحوار** (بيروت)، السنة ٣، العدد ٩ (ربيع ١٩٨٨)، ص ٧٤.

ومتفرّقة ومتباعدة، حيث إنها لا تكاد تشكّل ظاهرة تلفت الانتباه لهذه الفكرة في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر.

من هذه الكتابات، على سبيل المثال وليس الحصر، كتاب الدكتور علي عبد الواحد وافي **حقوق الإنسان في الإسلام**، الصادر سنة ١٩٥٧م، وكتاب الشيخ محمد الغزالي **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، الصادر سنة ١٩٦٣م، وكتاب عبد السلام الترمانيني **حقوق الإنسان في نظر الشريعة الإسلامية**، الصادر سنة ١٩٧٦م، إلى جانب مؤلَّفات وكتابات أخرى قليلة.

لكن هذه الكتابات والمؤلَّفات أخذت وضعيّة مختلفة مع بداية ثمانينيّات القرن العشرين حيث شهدت تنامياً متصاعداً، وكان اللافت في الأمر ما أشار إليه حسنين توفيق إبراهيم في دراسة أعدّها عن **حقوق الإنسان في الكتب والرسائل الجامعية وبعض الدوريات العربية**، حيث وجد أنّ الاتجاهات الفكريّة والسياسيّة سبقت الفكر الإسلامي في الاهتمام والاشتغال بفكرة حقوق الإنسان منذ النصف الثاني من حقبة السبعينيّات، إلا أنّ هذه الصورة تغيّرت مع بداية اهتمام الفكر الإسلامي بهذه الفكرة، الذي شهد ارتفاعاً وتزايداً من ناحية كميّة مقارنةً بتلك الاتجاهات المغايرة.

هذا التطوّر في اهتمام الفكر الإسلامي بفكرة حقوق الإنسان جاء مُتَأَثِّراً بحركة التحوّلات والتغيّرات التي حصلت في المجالين الإسلامي والعالمي، وعلى الصعيدين الفكري والسياسي، حيث لفتت انتباه الفكر الإسلامي بضرورة مراجعة وإعادة النظر في بعض المفاهيم والقضايا، وبمنهجيّة جديدة مختلفة عن المنهجيّة السابقة، وشملت هذه المراجعة تلك المفاهيم والقضايا التي كانت غائبة، أو التي كانت تمثّل منطقة فراغ في ساحة الفكر الإسلامي.

وفي هذا النطاق جاء الاهتمام بفكرة حقوق الإنسان، التي اكتسبت اهتماماً حيويّاً كانت له تجليّات فكريّة وفقهيّة من جهة، وتجليّات سياسيّة وقانونيّة من جهة أخرى، ووقفت وراءه ثلاثة أنماط من البواعث هي البواعث الفكريّة، والبواعث السياسيّة، والبواعث القانونيّة.

١ ـ البواعث الفكرية

أتاحت فترة الثمانينيّات حضوراً واسعاً أمام الفكر الإسلامي، رافقتها تحدّيات فكريّة وسياسيّة من جهة، وأفرزت معها تساؤلات ومتطلّبات من جهة أخرى، دفعت بالفكر الإسلامي ألى أن ينظر إلى ذاته من الداخل، ويراجع ما عنده من أفكار وتصوّرات، وذلك بعد أن وجد نفسه أمام تطوّرات وتحوّلات لم يستعدّ لها فكريّاً وثقافيّاً ونفسيّاً، الأمر الذي تطلّب منه تحريك طاقته الاجتهادية، وإمكاناته التجديديّة ليكون في مستوى هذه التطوّرات ومواكباً لها، ومستجيباً لمنطقة الفراغ التي كشفت عنها المستجدّات المعاصرة.

من هنا جاءت العناية بالمسألة الفكريّة في ساحة الفكر الإسلامي، فأخذت تظهر محاولات تتّسم بالاجتهاد والتجديد والتأصيل، بحثاً عن بدائل وتصوّرات إسلاميّة في المجالات كافة، السياسيّة والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والقانونيّة، والتربويّة وغيرها.

وفي هذا السياق، جاء الاهتمام بفكرة حقوق الإنسان التي طرحت على نطاق واسع، عربيّاً وإسلاميّاً ودوليّاً، وتأكّدت الحاجة لتكوين المعرفة بهذه الفكرة، والعناية بها في إطار المنهجيّة الإسلاميّة.

وحين تتبّع الباحث الفلسطيني منير شفيق كتابات الإسلاميّين المعاصرين، وجد أنّ هناك اهتماماً واضحاً ومتنامياً بهذا الشأن، عبّر عنه بقوله: «اهتمّ أغلب العلماء والمفكرين الإسلاميين بتأكيد القيم المتعارف عليها الآن تحت عناوين، مثل: حقوق الإنسان وحرية الشعوب، باعتبارها مبادئ سبق الإسلام أن طرحها وأقرّها. وكان لا بد من أن تُعاد صياغتها من جديد على أساس المعيار الإسلامي، وتصبح جزءاً من المشروع الحضاري العالمي الذي يطرحه الفكر الإسلامي المعاصر، فكان لأغلب العلماء والمفكرين الإسلاميين مساهمات في إجلاء هذا الجانب والتأكيد عليه»[٢].

والتفت إلى تطوّر هذا الاهتمام في ساحة الفكر الإسلامي الدكتور محمد عمارة وأشار إليه بقوله: «شهدنا كتابات طيّبةً وجيّدة تبرز حديث

---

(٢) منير شفيق، **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات** (بيروت: دار الناشر، ١٩٩١)، ص ٩٨.

الإسلام وسبقه في التقنين لحقوق الإنسان، وهو ميدان خصب وهامّ ما زال ينتظر الكثير من الجهود التي يمكن أن تسلّح إنساننا العربي المسلم ضد الاستبداد والقهر والاستلاب من جهة، وتثري الفكر الإنساني بهذه القضية المحوريّة من جهة أخرى، وتنصف حضارتنا العربيّة الإسلاميّة وفكرنا الإسلامي وديننا الحنيف من جهة ثالثة. إنه ميدان هامّ من ميادين البحث والاجتهاد، ومن الضروري أن يتنافس فيه المتنافسون»[٣].

ومن جهته وجد محمد فائق الذي كان أميناً عامّاً للمنظّمة العربيّة لحقوق الإنسان، أنّ هذا التطوّر كشف عن قراءة ثالثة لقضايا حقوق الإنسان تنتمي إلى المجال الإسلامي، وحسب قوله: «إنّ انقسام العالم إلى معسكرين شرقي وغربي فترة الحرب الباردة سمح بوجود قراءتين متناقضتين، ثمّ ظهرت قراءة ثالثة هي حقوق الإنسان في الإسلام بعد قيام ثورة إيران برموزها الإسلاميّة، وتصاعد التيّار الإسلامي في المنطقة»[٤].

٢ ـ البواعث السياسيّة

صورة هذه البواعث هي أكثر وضوحاً بطبيعة الحال من البواعث الفكريّة، لأنّ الواقع الموضوعي يكون عادة كاشفاً عنها حسيّاً، وليس ذهنيّاً فحسب، كما هو حال البواعث الفكريّة.

ومن أبعاد هذه البواعث اتساع رقعة الاهتمام بقضايا حقوق الإنسان عالميّاً، وتزايد الأصوات العالية وبكلّ اللغات المطالبة بإقامة حياة كريمة يتمتّع فيها الإنسان بكرامته، وحقوقه التي كفلها له الدين، والقانون، والفطرة، والعدالة.

وجاءت التطوّرات المذهلة والكبيرة في وسائل الإعلام وتكنولوجيا الاتصالات، وساعدت بقوّة في اتساع دائرة الاهتمام بقضايا حقوق الإنسان عالميّاً، حيث كشفت هذه الوسائل عن الأوضاع البائسة التي يتعرّض إليها

---

(٣) محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق**، عالم المعرفة؛ ٨٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥)، ص ١٤.

(٤) محمد فائق، «حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية،» محاضرة ألقيت في بيروت على هامش معرض الكتاب العربي، الثاني من كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٨م.

العديد من المجتمعات والشعوب في هذا العالم المترامي الأطراف، ومعرفةً بالصوت والصورة ما تعانيه هذه المجتمعات والشعوب من فقدان الحياة الكريمة، وانتهاك الحقوق الطبيعيّة، وانسداد أبواب التعبير عن الرأي، وانعدام المشاركة في الحياة العامة، إلى جانب انتشار الفقر والحرمان والمرض والجوع.. إلى غير ذلك.

وبفضل هذه الوسائل أيضاً، أخذ الناس يتعرّفون على نشاطات الهيئات والمنظّمات التي تعنى بقضايا حقوق الإنسان، الحكوميّة وغير الحكوميّة، المحليّة والإقليميّة والدولية، وأصبح هؤلاء الناس يتحدّثون بأنفسهم، وفيما بينهم، ومع الآخرين عن هذه القضايا.

وقد ساهمت هذه التطوّرات، وهذه البواعث، في دفع الفكر الإسلامي نحو تأكيد العناية، والاهتمام بفكرة حقوق الإنسان التي كان العالم، وما زال، منشغلاً بها.

٣ ـ البواعث القانونية

فكرة حقوق الإنسان لها جانب فكري، وثقافي من جهة، وجانب تشريعي وقانوني من جهة أخرى، الجانب الفكري والثقافي هو أقرب إلى اهتمام المفكّر والمثقّف، والجانب التشريعي والقانوني هو أقرب إلى اهتمام المختصّ بالقانون والتشريع.

وهذا ما التفت إليه الباحثون في الفكر الإسلامي، وقبل ذلك كان الاهتمام بفكرة حقوق الإنسان يكاد يتحدّد في اتجاهين، اتجاه يمكن أن نطلق عليه التجديد الإيجابي ويُعنى بمنهج الاستكشاف، والاستنباط، والتأصيل لما جاء به الإسلام من حقوق للإنسان. واتجاه آخر يمكن أن نطلق عليه التجديد السلبي ويُعنى بمنهج النقد، والمطارحة، والمقارنة مع ما صدر في الغرب من كتابات، وإعلانات، وبيانات في مجال حقوق الإنسان.

وقد وجد هؤلاء الباحثون أنّ الاقتصار على التجديد الإيجابي، وإثبات أنّ الإسلام شرّع لحقوق الإنسان وله السبق في ذلك، ليس كافياً ولا يلبّي كامل الغرض، وكذلك الحال مع التجديد السلبي فالاعتراض على بنود تخالف الشريعة الإسلامية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان،

لن يؤدي إلى حذف هذه البنود أو تعديلها أو تجميدها أو غير ذلك.

من هنا تكشفت البواعث القانونية بضرورة بلورة وصياغة ميثاق لحقوق الإنسان يستند إلى المرجعيّة الإسلاميّة، ويبرز عناصرها الأخلاقيّة والإنسانيّة والتشريعيّة.

وفي هذا النطاق جاءت مبادرة منظّمة المؤتمر الإسلامي التي كلّفت اللجنة القانونيّة التابعة لها بإعداد وثيقة لحقوق الإنسان في الإسلام، وتمّ إعداد هذه الوثيقة في اجتماع الرياض سنة ١٩٨١م، ونوقشت في طهران سنة ١٩٨٩م، وصدّق عليها مؤتمر وزراء خارجيّة الدول الأعضاء في القاهرة سنة ١٩٩٠م.

هذا على الصعيد الحكومي، وعلى الصعيد غير الحكومي جاءت مبادرة المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن، الذي أعدّ وثيقة أخرى أعلن عنها في باريس سنة ١٩٨١م، بعنوان البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام.

ثانياً: الكتابات الإسلامية وحقوق الإنسان

عند النظر في الكتابات الإسلاميّة المعاصرة التي عالجت فكرة حقوق الإنسان، يلاحظ أنّ هناك تشابهاً كبيراً بين هذه الكتابات، الملاحظة التي من السهولة التعرّف عليها ومن دون عناء، وذلك حين التأمّل في هذه الكتابات وفحصها والعودة إليها، الأمر الذي يظهر هذه الكتابات كما لو أنها تكرّر نفسها، وتعيد إنتاج ما تطرحه من وقت لآخر، وبشكل يجعلها أو يجعل بعضها يتّسم بالرتابة والسكونيّة، والتقليديّة.

وحين توقّف الشيخ محمد مهدي شمس الدين أمام هذه الكتابات وجد أنّها تنطلق في الأغلب من ثلاث خلفيّات هي:

الخلفيّة الأولى: الروح الدفاعيّة، فبعض الأبحاث طُرحت للدفاع عن الإسلام أمام من يتّهمه بمخالفة حقوق الإنسان، فهو بمثابة متّهم يدافع عن نفسه.

الخلفيّة الثانية: خلفيّة التناظر، بعض الأبحاث كتبت لبيان احتواء الإسلام على حقوق الإنسان نظير ما لدى الفكر الغربي من حقوق للإنسان، وإنّه ليس شاذاً في ذلك أو متخلّفاً عنه.

الخلفية الثالثة: خلفيّة التظلّم، حيث يعرض المسلمون ظلاماتهم ويحتكمون بها على حقوق الإنسان[٥].

وهناك **خلفيّة رابعة** لم يشر إليها الشيخ شمس الدين، وهي خلفيّة السبق والتفوّق التي تظهر وتؤكّد أنّ الإسلام سبق العالم والثقافات الإنسانيّة في التعرّف على حقوق الإنسان وإقرارها وتعريف الإنسانيّة بها، وبشكل يتفوّق على ما توصّل إليه الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر.

والملاحظ، أنّ هذه الخلفيّات الأربع ما زالت تهمين وتوجّه معظم الكتابات الإسلاميّة الراهنة في مجال حقوق الإنسان.

ولعلّ من أكثر هذه الخلفيات وضوحاً، خلفيّة التناظر التي تجلّت بوضوح كبير في التمسك بمنهجيّة المقاربات والمقارنات، فهناك العديد من الكتابات الإسلاميّة التي عرفت بنفسها هذه المنهجيّة، وكشفت عنها، وأشارت إليها في عناوينها الخارجيّة.

وهذا النمط من الكتابات الغرض منه عادةً محاولة استظهار التفاضل، وتعزيز التمايز، والكشف عن الفروقات والمفارقات، لأجل الخروج بنتيجة مفادَها أن ما عندنا هو أفضل من ما عند غيرنا، وبالتالي علينا أن نلتفت إلى ما لدينا ونرجع إليه، ونستند إليه، ونأخذ منه، لا أن ننبهر بما عند غيرنا وننساق وراءه.

وهناك من لاحظ أنّ هذه الكتابات لم تتعرّض للخبرة الإسلاميّة التاريخيّة في الممارسة العمليّة بالنسبة إلى تطبيقات حقوق الإنسان، وخاصّة بعد فترة الخلفاء الراشدين، حيث حدث انحراف عن التعاليم الأصليّة للإسلام، وبرزت مظاهر عدّة من انتهاك حقوق الإنسان، حتّى يومنا هذا.

وفي تحليله لعدم التعرّض لهذه الخبرة الإسلاميّة التاريخيّة، يرى الباحث المصري حسنين توفيق إبراهيم أنّ ثمّة عدّة أسباب دفعت إلى ذلك، **أوّلها** الحساسيّة الشديدة، حيث تتضمّن هذه الخبرة العديد من مظاهر انتهاك حقوق الإنسان. **وثانيها**، أن منطق ردّ الفعل الدفاعي يقتضي

---

(٥) **حقوق الإنسان في الإسلام: مقالات المؤتمر السادس للفكر الإسلامي** (طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، ١٩٨٨)، ص ٣٨٩.

إبراز الجوانب المضيئة فقط. **وثالثها** أن خبرة الممارسة هذه ليست حجّة على الإسلام، بل حجّة على ممارسات نظم الحكم التي عاش فيها المسلمون.

وبالرغم من وجاهة هذه التبريرات في نظر حسنين توفيق إبراهيم إلا أنّه يرى أنّ دراسة الخبرة التاريخيّة الإسلاميّة، وخاصّة في مرحلة ما بعد الخلافة الراشدة تعدّ ضروريّة، حتى نتمكّن من معرفة ماذا حدث في تاريخنا. وهل هناك جذور تاريخيّة لموضوع احترام وانتهاك حقوق الإنسان في الوطن العربي؟ كلّها تساؤلات يمكن الإجابة عنها في إطار دراسة التاريخ الإسلامي دون تحيّز أو حساسيّة[٦].

ويسجّل على هذه الكتابات أيضاً، أنّ أغلبها يفتقد العمق القانوني والخبرة القانونية، مع ارتباط هذا الحقل الشديد بالقانون، ويكشف عن ذلك أنّ معظم هذه الكتابات صنّفها كتّاب غير متخصّصين في مجالات القانون، الأمر الذي ترك أثره سلباً على هذه الكتابات من جهة مستويات العلميّة والدقّة والإحكام.

وكنّا نريد ونطمح أن يتعرّف الغرب والعالم على نظريات الإسلام في مجال حقوق الإنسان عن طريق هذه الدراسات القانونيّة المتخصّصة، التي تستجلي رؤية الإسلام بدقّة وعمق وشمول، وخصوصاً أنّ الغرب كما يقول عنه الدكتور مراد هوفمان: «يطيب له أن يدّعي بأن للنظام القانوني في الغرب قيمة عالميّة شاملة تنطبق على كلّ زمان ومكان، ومن جهة أخرى يقابلنا بعض رجال القانون الغربي في كثير من الأحيان بالرأي، أنّ الأنظمة القانونيّة في العوالم الحضاريّة الأخرى، وبالذات في عالم الإسلام هي همجيّة وبربريّة قاسية، هذا مع العلم أنّهم يجهلون بكل تأكيد هذا النظام القضائي»[٧].

ثالثاً: حقوق أم ضرورات

انتقد الدكتور محمد عمارة استعمال مصطلح الحقوق في الكتابات الإسلاميّة التي تناولت موضوع حقوق الإنسان في الإسلام، حيث يرى أن

---

(٦) إبراهيم، «حقوق الإنسان في الكتب والرسائل الجامعية وبعض الدوريات العربية،» ص ٧٥.

(٧) مراد هوفمان، **الإسلام هو البديل**، ترجمة محمد مصطفى مازح (بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٣)، ص ١٩٢.

لفظ الحقوق هو مصطلح أوروبي، ويفضّل مكانه استعمال مصطلح الضرورات، وحسب كلامه «إن الجهود الفكريّة الإسلاميّة التي بذلت وتبذل في دراسة وبلورة حقوق الإنسان في الإسلام، بالرغم من تحلّيها بفضيلة إبراز الذاتيّة الإسلاميّة المتميّزة في هذا الميدان، نراها قد تبنّت المصطلح ذاته الذي وضعه الأوروبيّون لهذا المبحث، مصطلح الحقوق، على حين أنّنا نجد الإسلام قد بلغ في الإيمان بالإنسان وفي تقديس حقوقه إلى الحدّ الذي تجاوز بها مرتبة الحقوق، عندما اعتبرها ضرورات، ومن ثَمّ أدخلها في إطار الواجبات»[٨].

وحين يُفرِّق بين مفهوم الحقوق ومفهوم الضرورات، يرى الدكتور عمارة أنّ الحقوق قد يتنازل الإنسان عنها، أو لا يسعى للحصول عليها، والدفاع عنها، أمّا الضرورات فهي التي لا سبيل إلى حياة الإنسان من دونها.

ويضيف الدكتور عمارة أنّ الحقوق المتعارف عليها هي ضرورات لا يحقّ للإنسان التنازل عنها، فهي في مقام الواجبات التي يأثم الإنسان فرداً أو جماعة إذا فرّط فيها، فضلاً عن الإثم الذي يلحق كلّ من يحول بين الإنسان وبين تحقيق هذه الضرورات، إذ إنّها ضرورات لا بد من وجودها، ومن تمتّع الإنسان بها، وممارسته لها يحقّق له المعنى الحقيقي للحياة.

وعند النظر في هذا الرأي، يمكن الاتفاق معه إجمالاً من جهة تصوير أن الحقوق هي في مقام الضرورات التي لا يجوز التفريط بها، أو التنازل عنها، أو انتهاكها وعدم الاعتراف بها، سواء من الإنسان صاحب الحقّ في نطاق حقوق الفرد، أو من المجتمع في نطاق حقوق المجتمع، مع ذلك نقول بعدم صحة السلب، فلا نفضّل مصطلح الضرورات على مصطلح الحقوق، وذلك للاعتبارات التالية:

أولاً، إنّ مصطلح الحقوق لا يعتبر مصطلحاً أوروبيّاً من حيث المعنى والمبنى والمصدر، فهو كما نعلم من المصطلحات الشائعة والمتواترة في النص الديني والثقافة الإسلاميّة، ومصدره من الحق. وإذا كان مصطلح حقوق الإنسان بهذا التركيب الثنائي يعدّ من حيث النشأة والتأسيس

---

(٨) عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق**، ص ١٤.

والتداول الحديث والمعاصر أوروبيّاً، فإنّه يقابله ويعادله في تراث وتاريخ الثقافة الإسلاميّة مصطلح حقوق العباد، أو حقوق الناس، أو حقوق الآدميّين، وهي تسميات شائعة ومتداولة، ولها تأصيل وتقعيد في علمَي الفقه الإسلامي وأصول الفقه.

ثانياً، ليست جميع الحقوق هي في منزلة الضرورات، فهناك حقوق هي فعلاً في منزلة الضرورات مثل المأكل والملبس والمسكن، والحريّة في الفكر والاعتقاد والتعبير، والعلم والتعليم وغيرها، ولكن هناك حقوق ليست في منزلة الضرورات كحقّ الإنسان في السفر وغيرها من الحقوق، التي تصنّف على القسم الثالث من مقاصد الشريعة، وهي التحسينات التي تعني الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتمنح الحياة المزيد من التمتع بالطيّبات.

ثالثاً، ليست كل الضرورات هي في مقام الواجبات، فهناك ضرورات هي من حق الإنسان لكنّها ليست في مقام الواجب، مثل الزواج الذي هو ضرورة وحقّ للنوع الإنساني لكنّه ليس واجباً ابتداء، وإذا لم يرتبط بدواعي الوجوب، وهي دواعٍ لها عناوين أخرى، والمعروف في الشرع الإسلامي أن الزواج هو مستحب مؤكّد لكنّه ليس واجباً مفروضاً على الإنسان.

رابعاً، ليس هناك توافق وتصالح على لفظ الضرورات في هذا المجال عند فقهاء القانون والحقوق والشريعة، بخلاف لفظ الحقوق الشائع والمتداول في هذا الشأن.

ومنذ أن طرح الدكتور عمارة هذه الفكرة في منتصف ثمانينيّات القرن العشرين لم أجد في حدود مطالعاتي من أخذ بهذه الفكرة، وأعلن توافقه معها، ودعا إلى استبدال لفظ الحقوق بلفظ الضرورات في حقل الكتابات الإسلاميّة حول حقوق الإنسان.

لهذا فنحن نتمسّك بمصطلح حقوق الإنسان ولا نقدّم عليه أية تسمية أخرى، وذلك لكونه الأكثر وضوحاً وتعبيراً عن حاجة الإنسان لحقوقه، وعن علاقته بهذه الحقوق، ولكونه، كذلك، المصطلح الذي تلتقي عنده وتتوافق عليه جميع الثقافات والحضارات الإنسانية تقريباً، وتتمسك به جميع الأمم والشعوب، وينطق به العالم بكلّ ألسنته ولغاته.

رابعاً: حقوق أم واجبات

حين توقّف الباحثون المسلمون أمام فكرة حقوق الإنسان، وجدوا أنّ هذه الفكرة تشير في ظاهرها ومنطوقها إلى جانب الحقوق، ولا تلتفت إلى جانب الواجبات، واعتبروا أنّ هذا الأمر يمثّل نقصاً، وفراغاً، وضعفاً في بنية هذه الفكرة ومضمونها ومكوناتها.

والالتفات إلى جانب الواجبات جاء على خلفيّة ما أشار إليه الدكتور محمد عمارة الذي يرى أن أحد الفروق الجوهريّة بين الحق والواجب، أن الحقّ قابل للتنازل عنه وممارسته ليست مُلزِمة، بينما الواجب لا يستطيع صاحبه إسقاطه، ويأثم إن فرّط فيه، أو تنازل عنه.

أمام هذه القضية، تفسيراً وتحليلاً، أربع وجهات نظر يمكن الحديث عنها في المجال العربي، وهي:

الأولى، أشار إلى وجهة النظر هذه الدكتور محمد عابد الجابري وذلك في سياق حديثه عن المفارقة بين الثقافة الإسلاميّة التي تدمج الحقّ والواجب، وبين الثقافة الأوروبيّة التي تفصل بينهما، وحسب قوله إن «فكرة الحقّ ومفهوم الواجب متداخلان في اللغة العربيّة والحقل الثقافي العربي الإسلامي، فما يحقّ للرجل هو قرين ما يجب عليه، وعندما يتعلّق الأمر بطرفين يدخلان مع بعضهما في علاقة حق ـ واجب، فإنّ الواجب على أحدهما هو حقّ للآخر. وإذاً، سيرتكب الباحث في التراث خطأً كبيراً إذا هو فكّر في «حقوق الإنسان» من خلال «المفكّر فيه» الذي ينتميان إليه في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، والذي يفصل بين الحقوق والواجبات. إنّنا إن فعلنا هذا سنجد خانة الحقوق فارغة في المفكر فيه العربي والإسلامي، أو مندمجة في خانة الواجبات. إنّ هذا يعني أنّه للبحث عن الحقوق في المفكّر فيه العربي والإسلامي يجب الاتجاه أيضاً نحو الواجبات»[٩].

من الواضح أنّ هذا الرأي يستند إلى العامل الذاتي في الثقافة

---

(٩) محمد عابد الجابري، **الديمقراطيّة وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٢٠٨.

الأوروبيّة، وهناك رأي آخر يستند إلى العامل الموضوعي والتاريخي، حيث يفسّر تمسّك الثقافة الأوروبيّة بعنصر الحقوق باعتبار أنّ طبيعة نشأة وتكوّن مفهوم حقوق الإنسان حصل في بيئة تعاني استبداداً مطلقاً، وتعسّفاً واضطهاداً للإنسان وحقوقه، ومن هنا جاء التركيز والمطالبة بالحقوق، وبشكل يكاد ينصرف فيه المفهوم كليّاً إلى جانب الحقوق من دون الإشارة أو التلازم بجانب الواجبات.

الثانية، أشار إلى وجهة النظر هذه الدكتور حسن حنفي وجاءت في سياق حديثه عن مفارقة أخرى بين الحضارة الإسلاميّة والحضارة الغربيّة مختلفة عن تلك التي أشار إليها الدكتور الجابري، وتطرّق إليها الدكتور حنفي من دون أن يعلن موافقته عليها. وحسب رأيه، هناك من يرى أن الحضارة الإسلاميّة تقوم على عدم التناسب بين الحقوق والواجبات، وتميل لصالح الواجبات، بينما تقوم الحضارة الغربيّة على خلل مضادّ حيث ترتكز على الحقوق من دون الواجبات. الأمر الذي أدّى في نظر الدكتور حسن حنفي إلى تعامل الحضارة الغربيّة بمعيار مزدوج في التطبيق، حيث يجري الالتزام بالحقوق في داخل أوروبا فقط، من دون العمل بالواجبات خارجها[١٠].

الثالثة، أشار إلى وجهة النظر هذه الدكتور هيثم منّاع، وجاءت في سياق مختلف عن السياق الذي أشار إليه الجابري وحنفي، ومتّصلاً بمجال الفقه، ومناقشاً مفهومَي الحق والواجب عند الفقهاء، وحسب رأيه، أن فقهاء الإسلام لم يراعوا «التفرقة بين الحقّ والواجب عند كلامهم على حقوق الأفراد، فاستخدموا لفظ الحقّ في الجانبين بتغيير حرف الجر، هذا حقّ له أو حقّ عليه، بمعنى واجب عليه، ووجود الحقّ يستلزم وجود الواجب، كما إنّ الواجب يستلزم وجود الحقّ، وبما أنّ الحقوق كلّها من الله فكلّها واجبة على عباده خاصّة»[١١].

الرابعة، أشار إلى وجهة النظر هذه بعض الباحثين المسلمين الذين

---

(١٠) **حقوق الإنسان في الفكر العربي: دراسات في النصوص**، محمد عابد الجابري [وآخ.]؛ تحرير سلمى الخضراء الجيوسي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٥٨٤.

(١١) هيثم منّاع، **الإمعان في حقوق الإنسان** (دمشق: دار الأهالي، ٢٠٠٠)، ص ١٧٩.

وجدوا في هذه القضيّة مدخلاً لإظهار تميّز الموقف الإسلامي الذي قرّر الحقوق متصلة بالواجبات، وتفوّقه من هذه الجهة على الموقف الغربي.

وفي هذا الشأن يرى الدكتور جمال الدين عطيّة أن «الشريعة حين قرّرت حقوقاً ورخصاً قد فرضت مقابلها واجبات تكفل الوفاء بهذه الحقوق والرخص، ذلك أنّ من أركان الحقّ من عليه الحق، وبالنسبة إلى من عليه الحقّ يتمثّل ذلك في واجب يقع على عاتقه للوفاء بالحق الذي للطرف الآخر. وهذه هي الناحية التي تتميّز بها الشريعة في مجال حقوق الإنسان عن النظم الأخرى التي تكتفي بإيراد الحقوق كشعارات لا ترتّب سوى التزام الدولة السلبي بعدم أو بمنع التعرّض، وحتّى حين تقدّمت إلى تصوّر دور إيجابيّ للدولة وقف الأمر عند الالتزام السياسي دون الالتزام القانوني الذي يجيز مقاضاة الدولة لاقتضاء هذه الحقوق»[١٢].

ويتصل بسياق هذا الموقف ما جاء في البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي سنة ١٩٨١م، الذي أشار إلى لفظ الحقوق من دون لفظ الواجبات، باعتبار أن الواجبات مترتّبة على الحقوق ومضمّنة فيها، وحسب منطوق البيان «لقد اكتفينا باستخدام لفظ حقوق، ولم نستخدم معه لفظ واجبات، لأنّ كلّ ما هو حقّ لفرد هو واجب على آخر. حقّ الرعية واجب على الراعي، حقّ الوالد واجب على الولد.. حقّ الزوجة واجب على الزوج، وبالعكس، حقّ الراعي واجب على الرعية.. الخ، وما دامت حقوق الإنسان في الإسلام شاملة جميع الأفراد، على اختلاف مواقعهم وعلاقاتهم فقد أصبح ما هو حقّ من وجه هو واجب من وجه آخر»[١٣].

مع ذلك، فإنّ قوّة تأثير مفهوم حقوق الإنسان جاءت من اتصاله واقترانه بلفظ الحقوق، وهي التي أعطت هذا المفهوم تخلّقاً ولمعاناً، وأكسبته هذه القدرة على الجاذبيّة والتأثير، وجعلت منه مصدر تعلق وإلهام لجميع شعوب العالم.

---

(١٢) **حقوق الإنسان في الإسلام: مقالات المؤتمر السادس للفكر الإسلامي**، ص ١٤٨.

(١٣) **المجلس الإسلامي: دعوته ومنهاجه (كتاب تعريفي)** (لندن: [د. ن.]، ١٩٨٢)، ص ٣٥.

خامساً: حقوق أم تكاليف

حاولت الكتابات الإسلاميّة المعاصرة أن تميّز موقفها في مجال حقوق الإنسان، عن الموقف الغربي، وترفع من شأن هذا الموقف، بتصوير أنّ الإسلام ارتقى بهذه الحقوق إلى منزلة التكاليف والواجبات الشرعيّة والعباديّة، حتّى يتمسّك الإنسان بها، ولا يتنازل أو يتخلّى عنها، ولكي يكون جادّاً وحريصاً في التقيّد والالتزام بها عملاً وسلوكاً.

وأشارت إلى هذه الملاحظة، وأكّدتها كتابات إسلاميّة معاصرة عدة، فقد أشار إليها الدكتور محمد سليم العوّا بقوله: «إنّ الشريعة الإسلاميّة تنظر إلى حقوق الإنسان على أنّها فرائض إلهيّة وواجبات شرعيّة، على حين أن الحضارة الغربيّة تراها مجرد حقوق»[(١٤)].

ويرى الشيخ راشد الغنوشي أنّ «مبادئ حقوق الإنسان ليست من الأصالة والرسوخ في مذهب كما هي في الإسلام، وذلك لأن الإسلام اعتبرها تكاليف وعبادات شرعيّة لا مجرد مصالح كما هي في الغرب»[(١٥)]، ولكونها تكاليف وعبادات فإنّ الإنسان يأثم بالتفريط بها، والانتقاص منها.

وحين أجرى الدكتور رضوان السيد مقارنة بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة، وبين اثنين من البيانات الإسلاميّة حول حقوق الإنسان، هما وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام الصادرة عن منظّمة المؤتمر الإسلامي، والبيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي، متناولاً قضايا حقّ العمل، وحقّ العلم، وحقوق الأسرة والطفل، وحقّ التملك، وجد بعد هذه المقارنة أن التمايز البيِّن بين هذين النمطين من البيانات، يكاد يتحدّد في طبيعة اللهجة، حيث تظهر الإعلانات

---

(١٤) محمد سليم العوّا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد** (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٨)، ص ١٨٩.

(١٥) راشد الغنوشي، **مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني**، سلسلة مقاربات في الفكر السياسي المعاصر؛ ١ (لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، ١٩٩٩)، ص ٤٤.

الدوليّة وكأنّها تعبّر عن حقوق، بينما الإعلانات الإسلاميّة تظهر وكأنّها تعبّر عن تكاليف(١٦).

وهذه هي المفارقة! فهل نحن أمام حقوق أم أمام تكاليف، وهل التكاليف تقوم مقام الحقوق؟

والناظر إلى الكتابات الإسلاميّة يجد أنّها بالغت في تصوير الحقوق وكأنّها تكاليف، وبطريقة كما لو أنّها تريد أن تستبدل مفهوم الحقوق بمفهوم التكاليف، فهل هذا يضيف إلى رصيد مفهوم الحقوق، أم أنّه يسلب من رصيده؟ ويحوّل مفهوم الحقوق إلى مفهوم تابع لغيره، وبشكل قد يفقده التماسك، ويظهره وكأنّه مفهوم ناقص غير مكتمل بذاته.

والذي أراه أنّ الضرورة تقتضي التمسك بمفهوم الحقوق ومنطوقه، من دون تأويلات أو زيادات إضافيّة تصرفه عن صيغته البيانيّة، حتى لا يفقد المفهوم تماسكه واستقراره، وعناصر قوّته. وإذا كنّا بحاجة إلى إغناء مفهوم الحقوق، وهو بحاجة إلى إغناء من طرفنا، فإنّ هذه الخطوة ينبغي ألّا يفترض فيها أن تغيّر مسار هذا المفهوم، وتبدّل تركيبته البيانيّة واللسانيّة.

سادساً: حقوق الفرد أم حقوق المجتمع

من الملاحظات التي استوقفت انتباه الدارسين المسلمين، حين توقّفوا أمام فكرة حقوق الإنسان كما تحدّدت في المجال الغربي، وكما تمثّلت في إعلانات ومواثيق حقوق الإنسان الصادرة هناك، وبالذات الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، تلك الملاحظة التي تتّصل بالجانب الفردي في رؤية الغربيّين لفكرة حقوق الإنسان، حيث تظهر هذه الحقوق وكأنّها ناظرة إلى الإنسان الفرد وجاءت لأجله، ويغيب عنها المجتمع وحقوقه، أو لا يتجلّى فيها بالقدر نفسه من الوضوح الذي يظهر ويتجلّى في جانب الفرد، لدرجة أنّ أوّل ما يستبق إلى الذهن عند الحديث عن حقوق الإنسان هو حقوق الفرد، وبشكل غابت معه الموازنة بين حقوق الفرد وحقوق

(١٦) رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٢٦٠.

المجتمع، حتّى في البنية الدلاليّة لهذا المفهوم من حيث المبنى والمعنى.

ولعلّ هناك من يرجع هذه الحالة إلى القانون الطبيعي المؤسّس لهذه الحقوق في الفكر الغربي، باعتباره القانون الذي يرجع هذه الحقوق في أصلها وأساسها إلى الطبيعة الذاتيّة للإنسان بوصفه فرداً.

وهناك من يرجع هذه الحالة إلى الحريّة الفرديّة التي تستند إليها الفلسفة الغربيّة في رؤيتها للإنسان والمجتمع والنظام الاجتماعي.

ومن هذه الجهة يرى الدكتور محمد فتحي عثمان أنّ الفرد هو حجر الزاوية في المذهب الفردي، وما الدولة إلا حارسة لوجوده ومصالحه وحقوقه، وهكذا أهمل تقدير حقّ الجماعة، وظنّ أنصار الفرديّة أن حقّ الجماعة يكفله تلقائياً توازن حقوق الأفراد والمساواة بينهم[١٧].

والذين توقّفوا أمام هذه الملاحظة من المسلمين أشاروا إليها من جهتين متّصلتين، من جهة توجيه النقد إلى الموقف الغربي، ومن جهة إبراز تفاضل الموقف الإسلامي وتميّزه من هذه الناحية على الموقف الغربي.

وفي هذا النطاق يمكن الإشارة إلى ثلاث وجهات نظر تحدّثت عن هذه الملاحظة من زوايا مختلفة، لكنّها ليست متباعدة بدرجة كبيرة، وجهات النظر هذه هي:

أوّلاً، حين أجرى الدكتور مصطفى الداماد مفاضلة بين الإسلام والغرب في مجال حقوق الإنسان، رأى أنّ مفهوم حقوق الإنسان لدى الغرب يتّخذ طابعاً فرديّاً، في حين أنّ الإنسان في الرؤية الإسلاميّة يعدّ كائناً اجتماعيّاً، وعلى صلة وثيقة بمجتمعه.

ويترتّب على هذه المفارقة في نظر الدكتور الداماد أنّ الرؤية الغربيّة لا تتّفق مع التوجّه العالمي لحقوق الإنسان، نتيجة لتحيّزها إلى الطابع الفردي[١٨].

---

(١٧) محمد فتحي عثمان، **حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ١٨٢.

(١٨) مصطفى المحقق الداماد، «حقوق الإنسان: رؤية مقارنة بين الإسلام والغرب،» **التوحيد** (طهران)، السنة ١٥، العدد ٨٥ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٦)، ص ٤٢.

ثانياً، عند حديثه عن مكامن الخلل في شرعة حقوق الإنسان، وكيف يمكن الإسلام أن يسدّ هذا النقص، يرى السيد محمد حسن الأمين أن أهمّ الانتقادات التي توجّه إلى شرعة حقوق الإنسان هي أنّها شرعة لحقوق الإنسان الفرد، وهذا يجعلها في نظره غير واقعية، ذلك أنّ إغفال المجتمعات وحقوقها، سوف ينعكس ـ حسب رأيه ـ حتّى على إمكانيّة إنجاز حقوق متساوية للأفراد في مجتمع واحد.

ومن هنا، في نظر السيد الأمين، يمكن الإسلام أن يدخل بوصفه عنصراً فاعلاً في إنجاز منظومة لحقوق الشعوب تضاف إلى شرعة الأمم المتحدة التي تهتمّ بحقوق الإنسان الفرد(١٩).

ثالثاً، عند حديثه عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ناقداً له، يرى الدكتور كامل الشريف أنّ هذا الإعلان ركّز على حقوق الفرد وأطنب فيها حسب قوله، وبشكل يؤدي في نظره إلى ظهور طبقات مستهلكة مترفة تبحث عن تحقيق أكبر قدر من المصالح وأسباب الترف، دون أن تعتاد على حمل المسؤوليّة والتفكير في سعادة الآخرين(٢٠).

هذه الملاحظات، على وجاهتها، إلا أنّها لا يمكن أن تنتقص من أهميّة وقيمة المواثيق التي صدرت دفاعاً عن حقوق الإنسان، ومنها الإعلان العالمي.

سابعاً: الفقه وحقوق الإنسان

بين حقوق الإنسان والفقه هناك ارتباط وثيق، لدرجة قد يُعتَبر موضوع حقوق الإنسان من موضوعات الفقه الأصلية، وهذا ما توصّل إليه السيد محمد الشيرازي حين درس موضوع الحقوق من زاوية فقهيّة، وحسب رأيه، أنّ هذا الموضوع «متداخل مع جملة من مباحث الفقه، كالعبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات والأحكام وغيرها، وإنّما

---

(١٩) **حقوق الإنسان: دراسة النص وتحديات الواقع** (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨)، ص ٣٤٥.

(٢٠) **حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي** (الرياض: أكاديميّة نايف العربية للعلوم الأمنية، ٢٠٠١)، ج ١، ص ٧٦.

يكون التداخل لاختلاف الحيثيّات، كتداخل علم الأصول والكلام والفقه في بعض المباحث، كمبحث التجري وغيره. وهذا العلم ـ الحقوق ـ وإن كان حديث الانفراد إلا أنّه قديم الموضوع والبحث، ولذا أكثر الفقهاء من ذكر الحقوق في مختلف الكتب. ثم إنّ البحث، وإن كان فقهياً، ولكن توقّف الانتفاع بالموضوع على بيان بعض المسائل الخارجيّة التي أوجب البحث فيها»[21].

ومن وجه آخر لهذه العلاقة، وفي سياق دفاعه عن نظام الحقوق في الإسلام يرى الدكتور مراد هوفمان أن من الخطأ الاستنتاج «أنّ هناك نقصاً في الحماية القانونيّة للفرد في الفقه الإسلامي، فعدم تسليط الضوء نظريّاً على مسألة حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي يعود إلى طريقة التنظيم، وإلى تقاليد هذا الفقه، فبما أنّ لكلّ الحقوق في الفقه الإسلامي المستنبطة من القرآن الأهمية نفسها، فلا يوجد لها في العادة فصل مستقلّ في كتب الفقه ومصادره، بل نجدها منتشرة في الفصول المختلفة تبعاً لموضوعها، مثلاً في قانون الأحوال الشخصيّة، وفي القانون الجنائي والقانون الاقتصادي»[22].

وفي ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، هناك من يؤيّد الطريقة السائدة والقديمة في الفقه الإسلامي حيث تتوزّع مسائل الحقوق وحقوق الإنسان على مختلف أبواب الفقه، وهناك من يؤيّد تخصيص باب مستقلّ لهذا الموضوع يُدرس ضمن أبواب الفقه المتعددة.

يأخذ بالرأي الأول الدكتور جمال الدين عطيّة الذي يجد في هذه المنهجيّة أنّها توفّر إمكانات للتطبيق، وحسب قوله: «لا نجد باباً خاصّاً في كتب الفقه الإسلامي أو السياسة الشرعيّة أو غيرها من علوم الشريعة مختصّاً بحقوق الإنسان، ذلك أنّ الشريعة قد اهتمّت بمعالجة كل حقّ في موضعه من الباب الفقهي الذي يتعلّق به، حتى يأخذَ وضعه العملي في جسم الشريعة، وبالتالي في التطبيق في حياة الناس وهو المقصد الأساس للشريعة»[23].

---

(٢١) محمد الشيرازي، **كتاب الحقوق** (بيروت: دار العلوم، ١٩٨٩)، ص ١٠.

(٢٢) هوفمان، **الإسلام هو البديل**، ص ١٩٥.

(٢٣) **حقوق الإنسان في الإسلام: مقالات المؤتمر السادس للفكر الإسلامي**، ص ٨٥.

ويأخذ بالرأي الثاني كلّ من السيد محمد الشيرازي والشيخ محمد مهدي شمس الدين، فالسيد الشيرازي خصّص مبحثاً مستقلاً في موسوعته الفقهية بعنوان الحقوق، وشرح رأيه بقوله: «قد ذكرنا كثيراً من الحقوق في مختلف أبواب الفقه بالمناسبة، كما ذكرها الفقهاء من قبلنا في كتبهم الفقهيّة، وإنّما أفردنا جملة منها كمدخل إلى الحقوق باختصار شديد لتكون مجموعة في محلّ واحد ليسهل على المراجع الاطلاع عليها»[٢٤].

أما الشيخ شمس الدين فيرى أنّ «موضوع حقوق الإنسان لم يتبلور في بحث فقهي واحد، وفي باب من أبواب الفقه كما هو متعارف عليه في تصنيف الفقه وتقسيماته، ومن هنا نقترح أن تقوم الحوزات العلميّة في مستوياتها الدنيا والعليا بالتوفر على مثل هذا البحث بعنوان كتاب حقوق الإنسان»[٢٥].

ولا شكّ في أهمّية وضرورة أن يأخذ هذا الموضوع مكانته الحيويّة في منظومة الفقه الإسلامي ويُخَصَّص له باب يعنى به، وذلك لأهمّيته المتعاظمة عالميّاً، ولارتباطه الوثيق بأيّ مشروع حضاري إسلامي معاصر، ولكثرة الابتلاء به في المجال العربي والإسلامي.

ويتأكّد هذا الموقف عند معرفة أنّ الفقه الإسلامي له إسهاماته وإضافاته الهامة والثريّة في مختلف مجالات العلوم وقضايا الحياة، ويمثّل ثروةً ضخمةً جداً تعتبر من أهمّ كنوز المعرفة الإسلاميّة والحضارة الإسلاميّة، ولعلّه، حسب رأي الدكتور عبد المجيد الشرفي، «لا توجد حضارة ركّزت على الناحية التشريعيّة تركيز الحضارة الإسلامية، حيث كانت جميع أعمال المسلم البالغ، وحركاته، وسكناته تخضع لأحكام الحلال والحرام والمندوب والمكروه والمباح»[٢٦].

وهذا يعني، أنّ بإمكان الفقه الإسلامي أن يمثّل رافداً حيويّاً لموضوع حقوق الإنسان وكلّ ما يتّصل به من قضايا ومفاهيم.

---

(٢٤) الشيرازي، **كتاب الحقوق**، ص ٥.

(٢٥) **حقوق الإنسان في الإسلام: مقالات المؤتمر السادس للفكر الإسلامي**، ص ٣٨٩.

(٢٦) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة** (تونس: الدار التونسية، ١٩٩١)، ص ١١٣.

ثامناً: نقد الموقف الغربي في مجال حقوق الإنسان

لا شكّ في أنّ حركة الدفاع عن حقوق الإنسان في التاريخ الإنساني، وعلى مرّ الأزمنة والعصور، وفي كلّ الأمم والشعوب، هي حركة في غاية النبل، لأنّها جاءت لكي تعيد للإنسان إنسانيّته، وتصون كرامته، وتحمي حقوقه، وتؤمّن له حياة كريمة، وترفع عنه الظلم والقهر والتعسّف، التي عاناها الإنسان كثيراً خلال مسيرته التاريخية الطويلة، وما زال يعاني اليوم الحرمان والاستبداد وانعدام الحياة العادلة، ونحن في عصر العلم والمدنيّة والحداثة، وفي عصر العولمة والتكنولوجيا وثورة المعلومات.

ومن قال إنّ تاريخ الإقطاع والاستعباد والقرون الوسطى قد ولّى وانتهى بلا رجعة!؟ ومن قال إن تاريخ الفتك والإبادة والجرائم ضدّ الإنسانية قد ولى وانتهى بلا رجعة!؟ ومن قال إن تاريخ الغزو والاحتلال والاستعمار قد ولّى وانتهى بلا رجعة!؟ ومن قال... ومن قال..

ويكفي للدلالة على ذلك، ما حصل في منطقة البلقان من مأساة البوسنة والهرسك، المأساة الحزينة التي أعلنت عن موت العدالة في هذا العالم الصامت، وعن موت الضمير الإنساني ونهايته. ويكفي للدلالة على ذلك أيضاً ما حصل في أفريقيا من مأساة راوندا، وهي قصة مؤلمة من العذاب الذي لا يوصف لمجتمع فقير عذّبه الفقر والجوع والمرض، إلى جانب مجتمعات عدّة تذوّقت مرارة المأساة.

وكم هو القرآن الكريم بليغ حين يقول: **﴿مَنْ قَتَلَ نَفساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾**[٢٧].

لهذا، لا يسعنا إلا أن نحترم ونقدّر ونثمّن كلّ من طالب ويطالب بالعدالة والحرية والكرامة للإنسان في أيّ مكان وأيّ زمان، ومهما كان أصل الإنسان، وفصله، ودينه، ولونه ولسانه، وبهذه المسيرة اتصلت مسيرة الأنبياء والأئمة والمصلحين، والشهداء في التاريخ الإنساني الموغل في القدم.

---

(٢٧) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٣٢.

وما شهدته أوروبا في تاريخها الحديث من حركة دفاعيّة عن حقوق الإنسان، فإنّنا ننظر لهذه الحركة بتقديرٍ واحترام، لأنّها جاءت لكي ترفع عن الإنسان في تلك المجتمعات ما أصابه من ظلم وقهر واستبداد ديني وسياسي وفكري، خلال الفترة التي عرفت في الأدبيّات الأوروبيّة بعصور الظلام أو القرون الوسطى.

وقد استطاعت هذه الحركة الحقوقيّة الفاعلة، وبعد صراع طويل، أن تنتصر للإنسان هناك، وتحمي تلك المجتمعات بسلسلة من المواثيق، والإعلانات، والعهود القانونيّة، والتشريعيّة والعدليّة، التي تضمن وتحمي حقوق الإنسان في تلك المجتمعات.

ومن هذه المواثيق والإعلانات المعروفة في كتب أهل القانون والتشريع: في انكلترا إعلان العهد الكبير سنة ١٢١٥م، وبيان الحقوق سنة ١٦٢٧م، وقائمة الحقوق سنة ١٦٨٨م، وإعلان استقلال أمريكا سنة ١٧٧٦م، وفي فرنسا إعلان حقوق الإنسان والمواطن سنة ١٧٧٩م، وإعلان السنة الثالثة سنة ١٧٩٣م، والإعلان المعدّل سنة ١٨٤٨م، وصولاً إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرّته الجمعيّة العامّة للأمم المتحدة في ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨م، إلى جانب عدّة اتفاقيات ومواثيق ومعاهدات أخرى.

مع كلّ هذا التطوّر والتقدّم، بقي الموقف الغربي والسلوك الغربي في مجال حقوق الإنسان موضع نقد شديد، عند مختلف المجتمعات والثقافات غير الأوروبيّة، ولعلّ من أكثرها وضوحاً وديمومةً النقد الموجّه من ساحة الفكر الإسلامي، وهذه بعض جوانب النقد العامّة والكليّة:

١ ـ في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر هناك من يرى أنّ فكرة حقوق الإنسان في الخطاب الغربي تتأسّس على مرجعيّة فكريّة تستبعد الدين، ولا تقبل به أن يكون مصدراً في هذه المرجعيّة ومكوّناً لها، في حين أنّ الفكر الإسلامي يجعل من الدين مرجعيّته العليا.

وحين توقّف الدكتور محمد عابد الجابري أمام هذه المسألة في الثقافة الأوروبيّة، شرحها بقوله: من «المعروف في تاريخ الفكر البشري أنّ الدين هو الذي قدّم، ويقدّم، عادة المرجعيّة التي تعلو على جميع

المرجعيّات. إنّ ردّ أمر ما من الأمور إلى الله معناه تأسيسه على مرجعيّة كليّة مطلقة لا يؤثّر فيها اختلاف الثقافات والحضارات، مرجعيّة تعلو على الزمن والتاريخ، وبالتالي على الإنسان نفسه، أيّاً كان وأنّى كان. فهل لجأ فلاسفة أوروبا في القرن الثامن عشر إلى الدين في محاولتهم تأسيس عالميّة حقوق الإنسان التي نادوا بها، والتي رسمها إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكيّة سنة ١٧٧٦م من جهة، وبيان الجمعيّة الوطنيّة الفرنسيّة في ٢٦ آب/أغسطس ١٧٨٩ من جهة أخرى؟

الواقع أنّه بالرغم من أنّ نصّ إعلان الاستقلال الأمريكي قد وظّف في تقريره لحقوق الإنسان مفاهيم دينيّة صريحة، مثل: الخالق والحاكم الأعلى للكون والعناية الإلهيّة، وكذلك بالرغم من أنّ إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أصدرته الجمعيّة الوطنيّة الفرنسيّة، قد أشار في ديباجته إلى رعاية الكائن الأسمى ـ أي الله ـ إنّه بالرغم من هذا وذاك، فإنّ الدين لم يكن بصورة من الصور المرجعيّة التي تؤسّس حقوق الإنسان تلك، بل إنّ هذه الحقوق قد نودي بها أصلاً من طرف الفلاسفة، ضِدّاً لجميع السلطات التي كانت تتحكّم في الإنسان الأوروبي في ذلك الوقت، وعلى رأسها سلطة التقليد وسلطة الكنيسة. لم يكن الدين، إذاً، هو المرجعيّة الكليّة العالميّة التي أسّس عليها فلاسفة أوروبا، في القرن الثامن عشر، عالميّة حقوق الإنسان التي بشّروا بها»[٢٨].

٢ ـ في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر هناك من يرى أن كلّ المواثيق والإعلانات التي صدرت في أمريكا وأوروبا قبل الإعلان العالمي، كانت موجّهة بصورة أساسيّة للإنسان الأوروبي والغربي عموماً، والبداية الأساسيّة في طرح قضيّة حقوق الإنسان على نطاق عالمي كانت مع صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الإعلان الذي كان يُراد له أن يحمل صفة العالميّة، إلا أنّه ظلّ يفتقدها حقيقة وفعليّاً.

فلم يأخذ هذا الإعلان بعين الاعتبار التمايزات الفعليّة، والراسخة، والثريّة بين ثقافات الأمم وحضاراتها، وأديانها، وهوياتها، وتقاليدها، والمجتمعات الأخرى غير الأوروبيّة، بل كان ينطلق من أحاديّة الثقافة

---

(٢٨) الجابري، **الديمقراطيّة وحقوق الإنسان**، ص ١٤٦.

والهوية، ومن نظرة أوروبا إلى نفسها بوصفها تمثّل المركز في هذا الكون ثقافياً وسياسيّاً واقتصادياً، وأنّ العالم يدور في فلكها على أساس علاقة الأطراف بالمركز، وهي علاقة تكرّس التبعيّة والسيطرة.

وهذا ما ظلّت ترفضه الأمم والشعوب، وما زالت ترفضه وتقاومه أيضاً، خصوصاً تلك التي لها ثقافات وحضارات عريقة.

ويكفي للدلالة على هذه الأحاديّة الثقافيّة، أنّه حينما طالبت عدّة دول تضمين الإعلان العالمي حقّ تقرير المصير للشعوب، رفضت الدول الأوروبيّة إعطاء هذا الحق، والإقرار به في الإعلان العالمي، وذلك على خلفيّة أنّ هذه الدول كانت دولاً استعماريّة، وأنّ هذا الحقّ يعرّضها للمحاسبة، وهكذا في قضايا أخرى.

٣ ـ في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر هناك من يرى أنّ أوروبا التي نهضت بقضايا حقوق الإنسان في مجتمعاتها، وظلّت تفتخر أمام العالم بهذا الإنجاز الإنساني والحضاري، الإنجاز الذي يستحقّ بلا شكّ التقدير والاحترام من العالم برمّته. أوروبا هذه التي أخرجت مجتمعاتها من عصور الظلام، عصور القرون الوسطى، من القمع والإرهاب والاضطهاد بأشدّ قسوته، إلى عصور احترام الإنسان وحقوقه، وفي مقدّمة هذه الحقوق الحريّة والمساواة، كان يفترض منها أن تكون على درجة عالية من التقيّد والالتزام باحترام حقوق الشعوب وحقوق الإنسان في الأمم الأخرى غير الأوروبيّة.

وهذا ما لم يحدث على الإطلاق، فالصورة التي ينقلها لنا التاريخ الحديث أنّ أوروبا تعاملت مع المجتمعات التي استعمرتها بمنطق القوة والعنف، وكانت في غاية القسوة، وكأنّها لم تتعرّف بعد على شيء اسمه حقوق الإنسان، حيث قامت بتدمير هذه المجتمعات، وتحطيم اقتصاديّاتها، وسلب ثرواتها، وسرقت تراثها وكنوزها الأدبيّة والتاريخيّة، ومثّلت أسوأ وأخطر ما عرفته هذه المجتمعات في تاريخها.

ومن هذه الشواهد القليلة جدّاً ما ذكره روجيه غارودي في كتابه **من أجل حوار الحضارات**، حيث نقل لنا المحاورة التي جرت في البرلمان الفرنسي خلال فترة استعمار فرنسا لبعض المجتمعات الأفريقيّة، وهذا نصّها:

«يسأل السيّد كميل بيللوتان: ما هي تلك الحضارة التي تُفرَض بطلقات المدفع؟

جول فيري: إليكم أيها السادة القضيّة، إنّني لا أتردّد في القول بأنّها ليست سياسة تلك، ولا هي تاريخ، إنها ميتافيزيقا سياسية.

أيّها السادة: يجب أن نتكلّم بصوت أعلى وأكثر صحّة! يجب أن نقولها صراحة، حقيقةً إنّ للأجناس الأرقى حقّاً بإزاء الأجناس الأدنى. . ـ هيجان في مقاعد عديدة في أقصى اليسار.

السيد جول مينيو: أتجرؤون على أن تقولوا هذا في البلد الذي أُعلنت فيه حقوق الإنسان؟

السيد دي غيوتيه: هذا هو تبرير الاستعباد والاتجار بالعبيد.

جول فيري: إذا كان السيد المحترم مينيو على حقّ، إذا كان إعلان حقوق الإنسان كان من أجل سود أفريقيا الاستوائيّة، إذاً بأي حقّ تذهبون لفرض التبادل والاتجار المحرّم عليهم؟ إنّهم لا يدعونكم»[٢٩].

أوروبا التي نهضت بحقوق الإنسان في العصر الحديث، هي التي انتهكتها وانقلبت عليها بأسوأ صورة تجاه الأمم والشعوب التي استعمرتها، وإلى اليوم لم تعتذر أوروبا عن هذا التاريخ الأسود.

٤ ـ في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، هناك من يرى أنّ الغرب يحاول توظيف شعارات حقوق الإنسان لأغراض سياسيّة لا علاقة لها بالجوانب الإنسانيّة والقيميّة والأخلاقيّة، خصوصاً في علاقته بالإسلام والعالم الإسلامي، حيث يتجلّى تحيّزه السافر، وبشكل يجعل بعضهم يشكّك في صدقيّة الغرب، وطريقة تعاطيه مع قضايا حقوق الإنسان.

وكثيرون في المجال العربي والإسلامي الذين تطرّقوا إلى هذه الملاحظة، ومن هؤلاء الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي شرح موقفه بقوله: إنّ «شعار حقوق الإنسان الذي يثار في السنين الأخيرة على نطاق

---

(٢٩) روجيه غارودي، **من أجل حوار الحضارات**، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: دار النفائس، ١٩٩٠)، ص ٥٦.

عالمي واسع، نلاحظ أنّه أصبح يستعمل في كثير من الحالات ضدّ الإسلام والمسلمين والعرب، وترفع هذه الشعارات في بعض الحالات دول غربيّة معيّنة، مثل: الولايات المتحدة الأمريكيّة، أو بعض دول أوروبا الغربيّة، وفي بعض الحالات تطرح هذه الشعارات منظّمات دوليّة من قبيل لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة، أو جمعيّات حقوق الإنسان الأخرى في العالم الغربي.

نحن نعتقد أنّ كثيراً من هذه الأطروحات لا تستند إلى نيّات حسنة، وإنما يقصد منها التشهير بالإسلام والمسلمين والعرب، وممارسة ضغوط سياسيّة، أو التهديد بعمليّات عزل سياسي للدول التي تمارس بعض أفعال السيادة الاستقلاليّة في قرارها السياسي الإقليمي أو الدولي، وحتّى الداخلي في بعض الحالات.

والذي يحملنا على الاعتقاد بسوء النية هو أنّنا نجد هذه الدول الغربيّة، وهذه المؤسسات الحقوقيّة ترفع هذا الشعار في وجه دول عربيّة وإسلاميّة، وفي بعض الحالات تدين الإسلام نفسه، بينما هناك دول أخرى غير إسلامية، وأيديولوجيات غير الإسلام تمارس بالفعل سياسات ضد مواطنيها أو ضدّ دول أخرى، مخالفة أبسط الأعراف الإنسانيّة ولا تواجه بأيّ شيء من الإدانة. وهناك أيديولوجيّات أخرى لا تنسجم مع المفاهيم الغربيّة للإنسان ولا نسمع عنها شيئاً، أذكر في هذا الباب مثلاً بعض الديانات الآسيوية، مثل الديانة الهندوسيّة وموقفها من تقسيم طبقات البشر حسب الخلقة، أين الإدانة لهذا وأين التشهير به؟ هذا التمييز في رفع الشعار وتطبيقه يحملنا على الاعتقاد بأنّ هناك نيّة سيّئة تجاه الإسلام والمسلمين»[٣٠].

٥ ـ في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، هناك من يوجّه نقداً إلى الخطاب الغربي من جهة الفصل بين القانون والأخلاق في رؤيته لحقوق الإنسان، حيث يسمح بتشريع بعض القوانين ويعطيها صفة الحقوق، لكنّها تتنافى مع مبادئ الأخلاق والفطرة الإنسانيّة، من قبيل القوانين التي تجيز

---

(٣٠) محمد مهدي شمس الدين، حوار فكري، **الكلمة** (بيروت)، السنة ١، العدد ٥ (خريف ١٩٩٤)، ص ١٢٢.

للمرأة التصرّف المطلق بجسدها وتعتبر ذلك من الحقوق الشخصيّة، أو القوانين التي تجيز للرجال والنساء المعاشرات المثليّة، وتعطيها صفة الشراكة الأسريّة.

ولا شكّ في أنّ هذه الأنظمة والقوانين تتنافى ومبادئ الأخلاق، وتمقتها الطبيعة السويّة للإنسان، ولا يمكن أن تستقيم الحياة على أساسها، وأن تجلب السعادة للناس.

هذه بعض جوانب النقد العامة المطروحة في ساحة الفكر الإسلامي على الخطاب الغربي في مجال حقوق الإنسان، وهناك أيضاً جوانب أخرى تفصيليّة اهتمّت بها بعض الكتابات الإسلاميّة التي اعتنت بالمقارنة بين الخطاب الإسلامي والخطاب الغربي.

الفصل الخامس

المــــرأة

أولاً: بواعث تجدد الاهتمام بقضايا المرأة

الحديث عن قضايا المرأة في الفكر الإسلامي، لم ينقطع أو يتوقف خلال القرن الأخير، فقد كان لهذه القضايا في حقل الدراسات الفكريّة والثقافيّة ذات النسق الإسلامي، اهتمامٌ واسعٌ يفوق من الناحية الكمّية قضايا أخرى عديدة، الأمر الذي يكشف عن مدى حضور قضايا المرأة في الذهنيّات الإسلاميّة، والالتفات إليها بصور وبواعث مختلفة، حرّضت على أن تحتل هذه المكانة البارزة في كتابات الإسلاميّين، فلا نكاد نجد كاتباً أو مفكراً أو فقيهاً أو مصلحاً إلا وكتب في هذا الموضوع، أو اقترب بصورة من الصور، أعطى رأياً أو فكرة حوله.

ولعلّ من أبرز ما يفسّر هذا الاهتمام النشط بقضايا المرأة في الأدبيّات الإسلاميّة، هو ما فتحته هذه القضايا من معارك فكريّة ساخنة، شكّلت واحدة من أشدّ أنواع الاصطدام بين المنظومات الفكريّة المتنازعة في رؤيتها الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة في المجال العربي والإسلامي، وذلك لارتباط قضايا المرأة بالحياة الاجتماعية العامة والخاصّة للفرد، بحيث يرتبط بها كل إنسان ـ رجل أو امرأة ـ من جهات عدة، ويتداخل معها في أنماط من العلاقات المتشابكة النسبيّة والسببيّة، الارتباط الذي يفرض على الجميع أن يواجه بأشكال مختلفة ما تفرزه هذه القضايا من

تساؤلات أو إشكاليّات أو هواجس أو وجهات نظر، الوضع الذي جعل قضايا المرأة تفرض نفسها على المجتمع برمته، ويجري التعاطي معها كقضايا حرجة وحسّاسة للغاية.

ومنذ الاصطدام الحادّ الذي حصل بين المنظومات الإسلاميّة والمنظومات الفكريّة الأخرى المغايرة، برزت قضايا المرأة في معترك السجالات الاحتجاجية الساخنة بين هذه المنظومات، واصطبغت بهذا اللون. فقد حاولت المنظومات الفكريّة المغايرة أن تقدّم نفسها للعالم العربي والإسلامي بشعارات تحرير المرأة، والنهوض بأوضاعها، والدفاع عن حقوقها، مستفيدة من أوضاع شديدة التخلّف كانت تحيط بالمرأة في هذه المجتمعات، حيث تعرّضت منذ وقت مبكر لإهمال في التعليم، وفي تنمية مواهبها وتطوير كفاءاتها، وبات من نصيبها النسبة الأكبر لمعدلات الأمّيّة المرتفعة أساساً في هذه المجتمعات، في الوقت الذي يزداد عدد النساء من إجمالي السكان العام.

وقد أتقنت هذه المنظومات الفكريّة المغايرة توظيف قضيّة المرأة في خطابها الفكري والاجتماعي، الذي كانت تعطيه صفة الحداثة والتنوير، في حين أظهرت المنظومات الإسلاميّة ضعفاً ملحوظاً في تصوير رؤيتها، وبلورة أطروحتها تجاه المرأة.

ومع بروز الغرب كقوّة متقدّمة وصاعدة في العصر الحديث، حاول أن يظهر للعالم بوصفه صاحب النموذج الأفضل في الارتقاء بوضع المرأة وتحريرها، وإشراكها في الوظائف العامة، ومساواتها مع الرجل في القوانين والتشريعات، وظل يتبجّح بهذا النموذج الذي أحرج به ثقافات العالم، وسعى إلى فرضه على الأمم والحضارات الأخرى، التي كانت لها رؤية مختلفة ومتعارضة تجاه المرأة، لكنّها فقدت سبل النهوض بها، نتيجة التراجع الحضاري الذي أصاب هذه المجتمعات.

والمشكلة أن النموذج الغربي للمرأة هو الذي أخذ يزحف على الأمم والحضارات غير الغربية، بدفع وتحريض نشط وواسع من الغرب ومؤسّساته الإعلاميّة الضخمة، التي جعلت منه الأكثر تأثيراً على العالم، وأصبح نموذجه للمرأة هو الأوسع انتشاراً وتمدّداً بين الكثير من الأمم

والمجتمعات، إلا في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، ومع ما تعرّضت إليه هذه المجتمعات من اختراقات خطيرة، إلا أنّها ظلّت معارضة، وبشدّة، لرؤية الغرب ونموذجه للمرأة.

وتعدّ المنظومة الإسلاميّة من بين المنظومات الفكريّة في العالم، التي لم تخضع للمنظومة الغربيّة، ولم تنهزم أمامها فكريّاً وثقافيّاً، وأظهرت تحدّياً قاسياً في مواجهتها، وهذا ما ندركه من الغرب نفسه وطبيعة السلوك الذي يتعامل به مع العالم الإسلامي، وما يشكّله الإسلام في ذهنيّته ومخياله، أو الذي عبّرت عنه بعض المقولات الاستفزازيّة، مثل: مقولة «البحث عن عدوّ جديد»، ومقولة «صدام الحضارات»، والتعمّد في ترويج شعارات أو مصطلحات من قبيل «الأصوليّة الإسلاميّة» و«الإرهاب الإسلامي» و«التطرف الإسلامي» وغيرها، لتخويف العالم من الإسلام، وإيجاد حاجز نفسي وفكري أمام توسّعه وانتشاره، بوصفه الدين الذي ما زال يظهر حيويّةً ونموّاً وصعوداً يلفت أنظار واهتمام العالم إليه.

كما يمكن القول إنّ أوسع نقد، وليس بالضرورة الأجود والأعمق، تعرّض إليه النموذج الغربي للمرأة جاء من المجتمعات الإسلاميّة التي أبرزت هذا النقد في أدبيّاتها الثقافية، وكان حاضراً في كلّ ما كتبه الإسلاميّون في حقل قضايا المرأة، وباعثاً أساساً على الكثير منها.

وحين تزايد الحديث حول الإسلام والغرب، منذ بداية ثمانينيّات القرن العشرين، وتصاعدت وتيرته في التسعينيّات، أضاف بواعث أخرى في معركة السجال الاحتجاجي حول قضايا المرأة، وهي القضايا التي تبرز عادة مع ما يحصل من تباينات بين الثقافات والحضارات، وتشتدّ بصورة أكبر في التباين الحادّ بين الحضارتين الإسلاميّة والغربيّة، كالذي أظهرته مثلاً معركة الحجاب في فرنسا سنة ١٩٨٩م، وتكرّرت أكثر من مرة خلال التسعينيّات في دول أوروبيّة عدّة، وكشفت عن طبيعة تحسّس الفرنسيّين والغربيّين عموماً من ظاهرة الحجاب، وما تعبّر عنه هذه الظاهرة من دلائل ورموز ترتبط بمفهوم الهويّة وبالنموذج الإسلامي للمرأة، وبشكل يفهم منه بأنّه اختراق للقوانين والهوية والمجتمع في فرنسا والغرب، خصوصاً وأن الفرنسيّين يظهرون تحسّساً دائماً تجاه هويّتهم، نتيجة ارتباطهم الشديد بالثقافة، وبثقافتهم بوجه خاص.

وخلال عقد التسعينيّات من القرن الأخير، برزت بعض الأحداث الفكريّة والسياسيّة التي حرّضت من جديد على الاهتمام بقضايا المرأة في النطاق العالمي، وجدّدت الحديث عن منظورات المرأة في التصوّر الإسلامي، وكرّست بدورها أيضاً الطابع الجدلي والاحتجاجي حول هذه القضايا.

وفي السياق الفكري، كان الحدث الأبرز هو انعقاد المؤتمر العالمي الرابع للمرأة في بكين، عام ١٩٩٥م، الذي فتح أوسع حديث عالمي حول المرأة في وقته، ولعلّه أرّخ لأبرز حدث فكري عن المرأة مع نهاية القرن العشرين، واصطدمت في هذا المؤتمر أطروحات الحضارات في رؤيتها للمرأة، وبرز، واضحاً، الاصطدام بين الرؤيتين الإسلاميّة والغربيّة، قبل المؤتمر وأثناءه وبعده.

ولأهميّة هذا المؤتمر فإنّه سيبقى في ذاكرة المرأة، وسيظلّ حاضراً في كلّ حديث يرتبط بقضاياها، وعلى مستوى الأبعاد كافّة، الفكريّة، أو الاجتماعيّة، أو الاقتصاديّة، أو السياسيّة، أو الحقوقيّة أو غير ذلك، ويكفي معرفة أنّ بعض النساء وصفن هذا المؤتمر بأنّه بمثابة ثورة ثقافيّة ثالثة لإلغاء التمييز ضد المرأة، بعد الثورة الفرنسيّة لحقوق الإنسان، والثورة ضدّ التمييز العنصري.

وفي السياق السياسي، جاء حدث وصول حركة طالبان إلى السلطة في أفغانستان سنة ١٩٩٦م، الذي فتح جدلاً ونقاشاً حول المرأة، بعد أن قدّمت جماعة طالبان تفسيراً ضيّقاً ومتحجّراً للشريعة، فرضت من خلاله واقعاً متشدّداً على المرأة ومتعسّفاً للغاية، فحجبتها عن التعليم، وفصلتها من دوائر العمل، وأجبرتها على الالتزام بسلوك خاص يقيّد حريّاتها، وينتهك حقوقها المشروعة دينيّاً.

وقد قوبلت هذه الرؤية بنقد شديد في العالم العربي والإسلامي، واعتبرها قطاع كبير من الإسلاميّين تشويهاً للإسلام، وتحجّراً في الفكر، واعتبرها الغربيّون انتهاكاً لحقوق المرأة الأساسية التي كفلتها لها شرائع حقوق الإنسان.

ويمكن وصف هذه الرؤية التي تمسّكت بها جماعة طالبان، أنّها رؤية

لا تنتمي إلى العصر، ولا تعبّر عن جوهر الدين الحضاري، ومثّلت ارتداداً على الرؤية التي جاهد الإسلاميّون الإصلاحيّون في بلورتها عن المرأة، وفي الدفاع عنها، كما إنّها أعادت من جديد صور وأنماط المعارك الفكريّة التقليديّة التي جرت حول قضايا المرأة في العالم العربي والإسلامي.

وفي ظلّ هذا الحدث، وجد الخصوم فرصتهم في إحراج الإسلاميّين، وتوجيه النقد إليهم، وإعادة طرح الإشكاليّات التقليديّة القديمة حول رؤيتهم للمرأة، مع أن الإسلاميّين في معظمهم أعلنوا رفضهم الصريح، ونقدهم لرؤية طالبان، إلا بعضاً منهم الذين يصنّفون على نمط التفكير السلفي، حيث كان في تقدير هؤلاء ضرورة عدم توجيه النقد علناً إلى جماعة طالبان وخطابها حول المرأة، حتى لا يستفاد من ذلك في تشويه الإسلام وإضعاف حركته، وهو موقف لا يصحّ القبول به، ولا يجوز التبرير له.

وأما المتغيّر المهم والمؤثّر في تجدّد وتطوّر الاهتمام بقضايا المرأة، هو ما أظهرته المرأة في العالم العربي والإسلامي خلال العقد الأخير من القرن الماضي، من نشاط جماعي جاء معبّراً عن وعيها المتزايد تجاه ذاتها، وتجاه الظروف والأوضاع المحيطة بها، والتي كانت تبعث على الإحباط والجمود، كما تعبّر أيضاً، عن إحساسها بضرورة حضورها في قضايا المجتمع والأمّة، وتدارك الغياب الذي ظلّ يقلق الصفوة من النساء.

وفي هذا النطاق، يمكن الإشارة إلى بعض هذه النشاطات الجماعيّة على المستوى الفكري والثقافي خلال عقد التسعينيّات، منها ندوة **وضع المرأة في العالم الإسلامي** (القاهرة، ١٩٩١م)، **المؤتمر العالمي للمرأة المسلمة المهاجرة** (الشارقة، ١٩٩٤م)، ندوة **موقع المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر** (الكويت، ١٩٩٥م)، ورشة **المرأة في السياسة الإسلامية بين الظهور في المجال العام وأخلاقيات الجماعة** (إسطنبول، ١٩٩٦م)، **الملتقى العالمي النسائي الرابع** (الخرطوم، ١٩٩٦م)، وصدر عنه **إعلان الخرطوم بشأن المرأة** الذي يحدّد الموقف من جملة المواثيق الدوليّة التي صدرت عن المؤتمرات الدولية ذات العلاقة بالمرأة، مثل: مؤتمرات الأسرة والطفل، حقوق الإنسان، السكان والبيئة، التنمية الاجتماعيّة، وكذلك المؤتمرات العالميّة عن المرأة التي عقدت منذ عام ١٩٧٥م في نيروبي، حتى عام ١٩٩٥م في بكين، **المؤتمر الثاني للاتحاد**

الدولي للمنظمات غير الحكومية للنساء المسلمات (طهران، ١٩٩٧م)، **والمؤتمر العالمي للمرأة المسلمة** (صنعاء، ١٩٩٧م)، وغيرها.

إلى جانب نشاطات المرأة العربيّة التي أعلت من صوتها خلال تلك الفترة، ونظّمت نفسها في عدد من الهيئات والمنظمات غير الحكوميّة، النشاطات التي أكّدت اهتمام المرأة بقضاياها بعيداً عن هيمنة تصوّرات وتفسيرات الرجل، وبعد أن كانت هذه التصوّرات والتفسيرات حاكمة على الرؤية التي تحدّدت حول المرأة في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، وضاقت المرأة بها ذرعاً، وبالذات تلك التي رسختها التقاليد والأعراف، واصطبغت بالموروث الديني والاجتماعي.

هذه لعلّها أبرز الأحداث والنشاطات والتطوّرات، التي أحدثت معها تغيّراً على الصعيد الكمي والكيفي في طبيعة الاهتمام بقضايا المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر.

ثانياً: الاتجاهات العامة في الكتابة حول المرأة

تعدّدت الكتابات الإسلاميّة في شؤون المرأة، وتنوّعت إلى أكثر القضايا المرتبطة بها، وتأثّرت هذه الكتابات في معظمها من حيث الباعث عليها بالعوامل الخارجيّة، وبما كان يستجدّ في ساحة المجتمع والأمّة من مواقف وظواهر تتعارض وتستفزّ الرؤية الإسلاميّة، خصوصاً تلك التي تنطلق من النسق الغربي أو تكون متأثّرة به، وتصاحبها أحياناً بعض المخاوف والمحاذير ذات الطبيعة الحسّاسة في الوسط الإسلامي.

وقد تركت هذه المخاوف والمحاذير أثرها البارز والكبير على بنية الأدبيّات الإسلاميّة، وطريقة صياغة الأفكار، ولغة الكتابة، في هذا الموضوع، وهو ما يفسّر لنا طبيعة التشدّد الواضح الذي يلحظ عند الإسلاميّين، والفقهاء منهم بالذات، في كلّ ما يرتبط بقضايا المرأة، خوفاً وتحرّزاً من الوقوع في الشبهة والفتنة، وما يؤدّي إلى عمل الحرام والخروج على الشرع وضوابطه وقيوده وحدوده، وهي الترجيحات والعناوين التي يتكرّر ذكرها عند الحديث حول قضايا الحجاب، والاختلاط، والخروج إلى العمل، ومزاولة النشاطات الاجتماعيّة الأخرى بأقسامها المختلفة.

ويشير إلى مثل هذا الموقف الدكتور مصطفى السباعي في كتابه **المرأة بين الفقه والقانون**، حين يتحدّث عن أنّ الإسلام لا يرفض حقّ الانتخاب وحقّ النيابة بالنسبة إلى المرأة، لكنّه يطالب بعدم تطبيق حقّ النيابة، لأنّ الظروف القائمة لا تتوافق مع وظيفة المرأة في الإسلام، بل إنّها تخرج بها إلى عدد من المحظورات[1].

ويؤكّد هذا الموقف أنّ الفكر الإسلامي يعطي الأولوية لجانب عفّة المرأة وحمايتها الأخلاقيّة، وكل ما يجنّبها ويجنّب الرجل الوقوع في الشبهة والفتنة، وهي القاعدة الأساسية التي تتقدّم في الفكر الإسلامي، على جميع الأولويات الأخرى فيما يتّصل بطبيعة الموقف والعلاقة تجاه المرأة.

ونلحظ في الفقه الإسلامي أنّه يجيز، أو يمنع، أو يفرض بعض القيود الثابتة أو الطارئة، في كلّ ما يرتبط بعلاقة المرأة بالمجتمع من جهة وظائفها وعملها ونشاطاتها على أساس أولوية عفّة المرأة وحمايتها الأخلاقيّة. وهذا التصوّر لا ينفصل عن رؤية الدين للمجتمع والحياة الاجتماعيّة التي ينبغي أن تتّصف بالأجواء النظيفة، والعلاقات النزيهة، ويجنّبها كلّ ما يؤثّر على أخلاقيّات المجتمع، وما يكون سبباً في حصول الانحرافات السلوكيّة، التي تتسبّب في هدر الطاقات الإنسانيّة، وتشلّ قدرات الإنسان الماديّة والمعنويّة، وتحجب عنه النظر للمستقبل بطموح وحيويّة، وتجعله يتعامل مع نفسه بسلوك ضارّ، إلى جانب ما تتركه هذه الانحرافات من تصدّعات اجتماعيّة خطرة.

وما نستنتجه في هذا الشأن، أنّ الأدبيّات الإسلاميّة ربطت كرامة المرأة على أساس العفّة والحماية الأخلاقيّة بعيداً عن فكرة الحقوق، في حين ربطت الأدبيّات المغايرة كرامة المرأة على أساس فكرة الحقوق بعيداً عن العفّة والحماية الأخلاقيّة.

هذا من جهة علاقة المرأة بالمجتمع بصورة عامّة، أمّا من جهة علاقتها بالأسرة، فهناك إجماع واتفاق في الفقه الإسلامي والفكر الإسلامي على أولويّة وظائف ومسؤوليّات المرأة داخل الأسرة، على كلّ ما لها من

---

(١) منير شفيق، **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات** (بيروت: دار الناشر، ١٩٩١)، ص ١١٤.

علائق وارتباطات خارج الأسرة، وذلك من جهة الأولويّة والتراتب في نظام القيم والمسؤوليّات، وهذا لا يعني المنع والحظر على المرأة في أن تجمع إلى جانب وظائفها داخل الأسرة، وظائف أخرى تتّصل بعلاقتها بالمجتمع، وتأتي هذه الرؤية على خلفيّة حماية الأسرة والمحافظة على كيانها، بوصفها تمثّل أكثر العوامل أهميّة وفاعليّة في تماسك المجتمع ومناعته وحصانته.

والقضايا المرتبطة بهذا الشأن، هي التي استحوذت على الاهتمام الأكبر في أدبيّات الفكر الإسلامي، أمّا الجوانب والاتجاهات الأخرى فقد جاء الارتباط بها متأثّراً بحسب نوعية الظروف وما تفرزه من تحدّيات أو إشكاليّات، وهكذا بحسب طبيعة الظواهر والقضايا خصوصاً تلك التي تبعث على الخوف أو القلق، سواء كان مصدره اجتماعيّاً في صورة مواقف سلوكيّة تظهر في ساحة المجتمع، أو كان مصدره فكريّاً في صورة كتابات تنشر وآراء تطرح وتروج، أو قانونيّاً في صورة التشريع لبعض القوانين المعارضة للدين، أو حقوقيّاً في صورة انتهاكات وتعسفات إلى غير ذلك.

لهذا، فإنّ من الصعوبة أن نؤرّخ لأدبيّات وكتابات الفكر الإسلامي حول موضوع المرأة في اتجاهات ومسارات محدّدة زمنيّاً، أو في إطار التحقيب التاريخي. إلا أنّنا نستطيع وبسهولة تحديد الاتجاهات العامّة والأساسيّة في هذه الأدبيّات، من دون تراتب بينها لا من ناحية زمنيّة، ولا من ناحية كيفيّة، وإنما كتوصيف عام.

ومن هذه الاتجاهات الأساسيّة، هناك الأدبيّات التي تحدّثت عن مسألة حجاب المرأة وانتقدت في المقابل ظاهرة السفور والتبرّج، وهناك الأدبيّات التي عالجت قضايا المرأة داخل الأسرة، وبحثت شؤون المرأة في التشريع الإسلامي من خلال القرآن والسنة، والأدبيّات التي توجّهت بالنّقد والرفض لرؤية الغرب للمرأة ونموذجه وبالتركيز على نقد شعار تحرّر المرأة، وهكذا الأدبيّات التي حاولت شرح بعض النصوص الدينيّة التي شرّعت أحكاماً خاصّة بالمرأة، والتي دارت حولها أوسع السجالات الاحتجاجيّة في قضايا المرأة، مثل أحكام الإرث والقيمومة والشهادة والطلاق، وتعدّد الزوجات، وإلى جانب الأدبيّات التي أخذت المنحى المقارن بين المنظورين الإسلامي والغربي في النظر إلى قضايا المرأة.

هذه لعلّها أبرز الاتجاهات العامة في الكتابات الإسلاميّة حول المرأة، إلى ما قبل حقبة ثمانينيّات القرن العشرين، ولا تعبّر هذه الاتجاهات عن تطوّرات فكريّة مهمّة في ساحة الفكر الإسلامي، وفي مسلكيّاته المعاصرة، كما لا تعكس تحوّلات وتغيّرات لافتة ومؤثّرة في حركة الواقع الإسلامي وطبيعة مساراته، وليس هناك ما يمكن وصفه بالتدرّج أو التعاقب أو الانتقال بين هذه الاتجاهات، التي يظهر عليها التداخل والتشابك فيما بينها بصورة يصعب معها التصنيف، والتحقيب الزمني، والتاريخي.

وفي حقبة الثمانينيّات تغيّرت تلك الوضعيّات، حيث تأثّرت الكتابات الإسلاميّة بطبيعة التطوّرات والتحوّلات التي مرّت بها المنطقة العربيّة والإسلاميّة آنذاك على مستوى حركة الأفكار، وعلى مستوى حركة الواقع.

وظهر واضحاً تأثّر الكتابات التي ركّزت على قضايا جهاد المرأة، وتأكيد مسؤوليّاتها الدعوية والإصلاحيّة، بظاهرة الإحياء الإسلامي الذي شهد يقظة وانبعاثاً مع بداية حقبة الثمانينيّات، وأعطيت لبعض القضايا المرتبطة بالمرأة مضامين سياسيّة إلى جانب مضامينها الدينيّة، مثل قضيّة الحجاب، الذي قصد أن يكون من دلائله معبّراً عن حضور وبروز الحالة الإسلاميّة الإحيائيّة، وفي هذا النطاق جاء كتاب الكاتبة المصرية شهرزاد العربي **البعد السياسي للحجاب** الصادر بالقاهرة عام ١٩٨٩م.

ومع تعاقب هذه الوضعيّات جرى الحديث في الكتابات الإسلاميّة عن علاقة المرأة بالعمل السياسي، وفي هذا الشأن ذهبت الدكتورة هبة رؤوف عزّت في خاتمة بحثها حول المرأة والعمل السياسي إلى «اعتبار العمل السياسي للمرأة واجباً شرعيّاً يدخل إمّا في فروض العين أو فروض الكفاية، فلا تنفكّ عنه المرأة بحال، فشأنها في ذلك شأن الرجل لاشتراكهما في التوحيد والعبودية والاستخلاف وخضوعهما للسنن»[٢].

ولا شكّ في أنّ هذا الكلام لم يكن مألوفاً في الكتابات الإسلاميّة، ولم يُطرَح بهذا الوضوح قبل هذه الفترة، وهو مؤشّر على ذلك التأثّر،

---

(٢) هبة رؤوف عزت، **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية** (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥)، ص ٢٤٧.

فقبل الثمانينيّات لم يكن من المبرَّر موضوعياً الحديث عن المرأة والعمل السياسي، وهي التي لم يُسَجَّل لها حضور وفاعليّة حيويّة ومهمّة على الصعيدين الثقافي والاجتماعي قبل تلك الفترة، على نطاق واسع، فكيف بالحديث عن المشاركة في العمل السياسي؟

ومع توسّع الحديث عن قضايا حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي، الاشتغال الذي اتسع الاهتمام به مع النصف الثاني من حقبة الثمانينيّات، وتواصل باهتمام أكبر مع عقد التسعينيّات، نتيجة معطيات كثيرة، سياسيّة وقانونيّة، وتشريعيّة، وفكريّة، وعلى الصعيدين الدولي والإسلامي، وفي هذا السياق دخل موضوع المرأة من هذه الزاوية، فبرزت بعض الكتابات التي تحدّثت عن حقوق المرأة في نطاق حقوق الإنسان، وظلّ الحديث عن هذه الحقوق حاضراً في كل حديث تقريباً حول حقوق الإنسان في الإسلام. ويتّصل بهذا النسق من الكتابات كتاب محمد أنس قاسم جعفر **الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام والفكر والتشريع المعاصر** الصادر بالقاهرة عام ١٩٨٧م، وكتاب عبد الغني عبود **حقوق المرأة في القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية** الصادر بالقاهرة عام ١٩٩٠م.

وأما التغيّر المهمّ الذي حصل في أدبيّات الفكر الإسلامي حول هذا الموضوع، فهو ظهور بعض الكتابات الإسلاميّة التي توجّهت بالنقد إلى الداخل الإسلامي، بعد أن كان النقد الإسلامي لا يكاد يقترب من هذا المنحى إلّا على تردّد وحرج وبقدر محدود. وهناك أكثر من عامل يفسّر هذا التغيّر، في مقدّمة هذه العوامل أنّ موضوع المرأة كان من المواضيع التي اشتدّ حولها النزاع والاحتجاج، وبرز حولها الانقسام الحضاري الواضح بين المنظور الإسلامي والمنظور الآخر الذي يستند في مرجعيته إلى الفكر الأوروبي، فكلّ اتجاه كان يحتمي بمنظوره ورؤيته، خصوصاً المنظور الإسلامي الذي كان يضع نفسه في الفترات السابقة إلى ما قبل حقبة الثمانينيّات في موقع الدفاع والاحتماء، وهذا الموقع من الناحية السيكولوجيّة يدفع بأصحابه نحو التستّر على العيوب، وعدم إعطاء الطرف الآخر فرصة الاستفادة من بعض الثغرات، خصوصاً تلك التي يعترف بها أصحابها، إلى جانب أنّ الفكر الإسلامي بصورة عامّة لم يكن يتناول قضاياه وظواهره وحالاته بمنطق نقدي له آلياته وطرائقه ومنهجيّاته. وتغيّر

هذا الحال في حقبة الثمانينيّات، حيث اختلفت حالة الفكر الإسلامي كليّاً، فقد اكتسب زخماً حيوياً واندفاعاً ملهماً أخرجه من حالة الدفاع عن الذات إلى وضع مغاير تماماً، وأتاحت له الوضعيّات الجديدة تجريب ما لديه من أفكار ومفاهيم، وتراكم هذا الوضع وتطوّر في مرحلة ما بعد الثمانينيّات، ومعها أخذ الفكر الإسلامي يمارس النقد على ذاته، النقد الذي شمل قضايا عديدة، ومنها قضايا المرأة التي دخلت عليها تغيّرات، وشهدت حضوراً متزايداً نسبيّاً، ساهمت في توجه النقد إليها.

ومن الذين فتحوا مجال النقد في هذا المجال، أواخر حقبة الثمانينيّات الشيخ محمد الغزالي، في كتابه الذي أثار سجالاً في وقته بين الأوساط الإسلاميّة، وهو كتاب **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، الذي صدرت منه ستّ طبعات في سنة صدوره ١٩٨٩م، وفي هذا الكتاب خصّص الشيخ الغزالي فصلاً حول عالم النساء، انتقد فيه بعض الظواهر السلبيّة داخل الوسط الديني، واعترض على الفهم المتحجّر لبعض القضايا، مثل قضايا: الحجاب والنقاب، المرأة والأسرة، المرأة والوظائف العامّة، علاقة المرأة بالمسجد، وشهادة المرأة في الحدود والقصاص. وواصل الشيخ الغزالي هذا المنحى النقدي مع عقد التسعينيّات في كتابه **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**.

كما ارتفع في التسعينيّات صوت المرأة الذي كان خافتاً لزمن طويل، وأعلنت عن نقدها الذي كان يصعّب عليها إشهاره سابقاً، وظهرت بعض الكتابات النسائيّة من الوسط الإسلامي اتصفت بنقد الواقع المحيط بالمرأة، وبعض الأفكار والذهنيّات الإسلاميّة القائمة. وما يمكن قوله بصورة عامّة، إنّ أدبيّات الفكر الإسلامي في موضوع المرأة كانت مقبلة على تغيّرات ومراجعات وتأمّلات ونقد.

ثالثاً: تقويم الكتابات الإسلاميّة حول المرأة

إنّ التزايد الكمي في الكتابات الإسلاميّة حول المرأة، لا يعكس بالضرورة تراكماً كيفيّاً، ويمثّل تطوّراً وتقدّماً على مستوى الأفكار والمفاهيم والتصوّرات، أو على مستوى أدوات البحث وتقنيّاته المنهجيّة، أو مستوى الخبرات والتطبيقات والتجريبات.

ولو رجعنا إلى كتاب الشيخ محمد رشيد رضا **حقوق النساء في الإسلام** الصادر سنة ١٩٣٠م، فإن هذا الكتاب مثلاً يعدّ أكثر تطوّراً وتقدّماً من عشرات الكتابات التي صدرت بعده، والتي ما زالت تصدر إلى هذا الوقت، وهذا من أكثر ما يكشف عن غياب التراكم المعرفي الكيفي في أدبيّات الفكر الإسلامي في هذا الحقل.

ففي هذا الكتاب قدّم الشيخ رشيد رضا رؤية إسلاميّة حول المرأة، كانت على قدر كبير من النضج والتطور والوضوح، وكان يمكن هذه الرؤية أن تسهم في تفكيك بعض الإشكاليّات الذهنيّة والاجتماعيّة العالقة حول المرأة، وتدفع بتأسيسات فكريّة وفقهيّة على نسق متقدّم في أكثر المجالات حساسيّة، وهي المجالات التي تتّصل بمشاركة المرأة في الوظائف العامّة، الاجتماعيّة والسياسيّة، وهي المجالات التي تحدّث عنها رشيد رضا في الصفحات الأولى من كتابه، وبعيداً عن ذهنيّة السجال النقدي والاحتجاجي، فتحت عنوان «مشاركة النساء للرجال في الشعائر الدينية والأعمال الاجتماعية والسياسية»، وبعد أن تحدّث عن مشاركة النساء للرجال في العبادات الاجتماعيّة، كصلاة الجماعة والجمعة والعيدين وعبادة الحج، يقول رشيد رضا: «وقد شرّع لهنّ من الأمور الاجتماعيّة والسياسيّة ما هو أكثر من ذلك» ويستشهد بالآية الكريمة: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُولَئك سيرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾[٣]، ويعلّق رشيد رضا على هذه الآية بقوله: «فأثبت الله للمؤمنات الولاية المطلقة مع المؤمنين، فيدخل فيها ولاية الأخوّة والمودّة والتعاون المالي والاجتماعي، وولاية النصرة الحربيّة والسياسيّة»[٤].

وتحت عنوان **أمر المرأة بالمعروف ونهيها عن المنكر** يقول رضا: «وما في الآية من فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على النساء كالرجال، يدخل فيه ما كان بالقول وما كان بالكتابة، ويدخل فيه الانتقاد

---

(٣) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٧١.

(٤) محمد رشيد رضا، **حقوق النساء في الإسلام**، صححه وضبطه طارق السعود (بيروت: دار الهجرة، ١٩٨٧)، ص ١٣.

على الحكّام من الخلفاء والملوك والأمراء ومن دونهم، وكانت النساء يعلمن هذا ويعملن به»[٥].

وهذه الآراء لم يؤسَّس أو يبنى عليها تراكم معرفيّ فحسب، بل حصل نقضها والارتداد عليها، وذلك في التعليق الذي قدّمه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، على هذا الكتاب، حيث اعترض على أنّ هذا الإطلاق الذي أشار إليه رشيد رضا في أمر المرأة بالمعروف والنهي عن المنكر، واعتبره باطلاً لمنافاته لعموم آية ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾[٦]، وما كان عليه نساء السلف من عدم التدخّل في السياسة[٧].

وعامّةً، يمكن القول إنّ الفكر الإسلامي بقي يعاني صعوبات في طرق التقدّم بالمرأة على مستوى الفكر، وعلى مستوى الواقع، وهذه الصعوبات أساسها هواجس مقلقة، منشؤها الواقع الاجتماعي والأخلاقي الذي أحاط بالمرأة في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، ونتيجة تأثيرات النموذج الغربي وطغيانه في العالم، فقد دفعت هذه الهواجس توجيه الاهتمام الأكبر نحو حماية المرأة وصيانتها، حتى لو كان ذلك على حساب تكملة تعليمها، وتداخل مع هذه الهواجس الموروث الاجتماعي المشوّه لصورة المرأة، والموروث الديني الضاغط على المرأة نحو العزلة والانكفاء، وهو الموروث المتصل بمجال علم الحديث، وذلك حين أخذت بعض الروايات بظاهرها من دون اجتهاد في توثيق سندها، والتعمق في فهم دلالاتها، والعناية بمدى موافقتها للقرآن الكريم، وهذا ما انتقده الشيخ محمد الغزالي في كلام واضح له بقوله: «إن المسلمين انحرفوا عن تعاليم دينهم في معاملة النساء، وشاعت بينهم روايات مظلمة، وأحاديث إمّا موضوعة أو قريبة من الوضع، انتهت بالمرأة المسلمة إلى الجهل الطامس، والغفلة البعيدة عن الدين والدنيا معاً»[٨].

وبسبب تأخّر الفكر الإسلامي في النهوض بالمرأة، ظلّت الكتابات

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٦) **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٣.

(٧) انظر تعليق الشيخ محمد ناصر الدين الألباني على كتاب محمد رشيد رضا، **حقوق النساء في الإسلام**، تحقيق، تعليق محمد ناصر الدين الألباني (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م)، ص ١١، الهامش، نقلاً عن: شفيق، **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات**، ص ١١٣.

(٨) عبد الحليم أبو شقّة، **تحرير المرأة في عصر الرسالة** (الكويت: دار القلم، ١٩٩٠)، ج ١.

الإسلاميّة تتعرّض للنقد والمراجعة والتقويم، وفي هذا النطاق ومن جهة تجاذب الكتابات الإسلاميّة مع الأفكار الغربيّة، يرى الدكتور طه جابر العلواني أن «منذ ما يزيد على قرن من الزمان والمفكرون المسلمون يقفون مواقف متذبذبة تجاه مختلف المسائل التي يقذفهم الفكر الغربي بها، ومنها هذه المسألة، مسألة المرأة، وقد ظلّ الكتّاب الإسلاميّون يعالجون هذه القضيّة من منطلقات المقاربات والمقارنات والدفاع والتأويل والتفسير فلم يُجدهم ذلك شيئاً، ولم يقف سيل الأسئلة المثارة في هذه القضية وغيرها، إلى أن استطاع العقل الغربي أن يجعل من هذه المسألة مؤخّراً مسألة المسائل وعقدة العقد»(٩).

ويصور الدكتور محمد خاتمي، الرئيس السابق لإيران، هذا الضعف في الكتابات الإسلاميّة من جهة ضمور التجديد الإسلامي في قضايا المرأة، وهو يتحدّث من واقع التحوّل الإسلامي الذي حصل في بلده إيران، ويقول: «منذ انتصار الثورة وحتّى الآن، وبعدما تحرّرت الطاقات الفكريّة الضخمة ووضعت الإمكانات الواسعة تحت اختيارها، لم ينشر كتاب ولا كرّاس بمستوى ما كتبه الشهيد مطهري عن المرأة وحقوقها»(١٠).

وما نشره الشيخ مرتضى مطهري في قضايا المرأة، كتابان هما اللذان قصدهما الدكتور خاتمي، وهما: كتاب **نظام حقوق المرأة في الإسلام** المنشور على صورة مقالات ما بين سنة ١٩٦٦ وسنة ١٩٦٧م، والصادر في كتاب سنة ١٩٧٤م، وكتاب **مسألة الحجاب** الصادر سنة ١٩٦٩م.

ويتمّم السيد خاتمي كلامه ونقده قائلاً: «إنه رغم مرور ما يقارب ربع القرن على نشر هذين الكتابين، وحوالى أربعة عشر عاماً على انتصار الثورة، ما زلنا نرى من ينكر على المرأة باسم الإسلام، شخصيّتها وقيمتها، ويعارض تقدّمها وتكاملها، ومنحها حقوقها الاجتماعيّة، ألم يقل بعضهم لا يحق للمرأة ممارسة النشاط الاجتماعي، بل وحتى التدخل فيه؟»(١١).

---

(٩) عزت، **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية**، ص ٧ ـ ٨.

(١٠) محمد خاتمي، **المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال** (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٧)، ص ٧٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧٣. هذا الكلام تحدّث به السيد خاتمي في عام ١٩٩١م.

ويضيف في مكان آخر من كتابه **المشهد الثقافي في إيران**، وهو ينتقد الرؤية التي ظلّت باقية مع كل التطوّرات الجوهريّة التي حصلت هناك، إذ يقول: «وجد من يقول بضرورة إبقاء المرأة حبيسة البيت لأنّ حضور المرأة في الحياة العامة يقود إلى الفساد، وكان هذا البعض يرفض السماح للمرأة بمواصلة دراساتها العليا، ويعارض مشاركتها في النشاطات الاجتماعيّة، هؤلاء أيضاً كانوا يطرحون آراءهم تلك باسم الإسلام. لقد حاولت فئة من المحترمين بعد انتهاء الدورة الأولى لمجلس الشورى الإسلامي، إقناع الإمام الخميني بعدم السماح بمشاركة المرأة في انتخاب الدورة الثانية للمجلس، وحرمانها من هذا الحق، إلا أنّ الإمام واجه هذا التيار بعزم، ودافع عن حقّ مشاركة المرأة في عضوية مجلس الشورى بقوة»[١٢].

وهذه الكتابات النقديّة والإصلاحيّة في أدبيّات الفكر الإسلامي، لا تقارن بما تدفع به دور النشر من كتابات تصوّر المرأة بذهنيّة كما لو كانت في القرون الوسطى، وعن هذه الذهنيّة يقول الشيخ يوسف القرضاوي: «فهناك المقصّرون في حق المرأة، الذين ينظرون إليها نظرة استهانة واستعلاء، فهي عندهم أحبولة الشيطان، وشبكة إبليس في الإغواء والاحتلال، وناقصة العقل والدين! وهم يعتبرونها مخلوقاً ناقص الأهليّة، وهي عند الرجل أَمَة أو كأَمَة. . . لقد حبسوها في البيت، فلا تخرج لعلم ولا عمل، ولا تساهم في أيّ نشاط نافع يخدم مجتمعها مهما يكن نوعه»[١٣].

والمشكلة أنّ الكتابات الصادرة عن أصحاب هذه الذهنيّات، أو الأقلّ تطرّفاً منها نسبيّاً هي الأكثر رواجاً وانتشاراً في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، لأنّها أقرب إلى التوافق والتناغم مع صورة الواقع الذي تعيشه هذه المجتمعات، الواقع الذي هو أشد فاعليّة وتأثيراً من تلك الكتابات الإسلاميّة النقديّة والإصلاحيّة.

يبقى أن قضايا المرأة في التحليل العام، لا تكاد تنفصل أو تنفكّ عن طبيعة المشكلة الثقافيّة العميقة الجذور في مجتمعاتنا، وتتأثّر بطبيعة

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(١٣) أبو شقّة، **تحرير المرأة في عصر الرسالة**، ص ١٠.

مستوى التطوّر الاجتماعي العام لمجتمعاتنا. فالمجتمع بطبعه يفرض نظرته الكليّة على المرأة، وهذه النظرة هي تعبير عن ذهنيّته الثقافيّة ونظام تفكيره، وانعكاس للحالة العامّة للمجتمع، وهي الحالة التي لا نختلف على ما أصابها من تخلّف وتراجع، وأنّها لا تمثّل حقيقة وأصالة النظرة الإسلاميّة، ولا يمكن القياس عليها.

والتغيير الذي ننتظره لواقع المرأة، ينبغي أن يبدأ من المرأة ذاتها، بأن تثبت جدارتها، وتنهض بطاقاتها، وتقدّم تصوّراتها الدينيّة والفكريّة والاجتماعيّة لكي تبدّل من نظرة المجتمع نحوها، ونحو دورها ومكانتها اللائقة بها في المجتمع.

رابعاً: تجديد الكتابات الإسلامية حول المرأة

الملاحَظ، بصورة عامّة، في معظم الكتابات الإسلاميّة حول المرأة، أنّها تكاد تكرّر نفسها، وتعيد إنتاج ما تطرحه بمستويات متفاوتة، وليس بتراكم متصاعد، والتجديد والتحديث في هذه الكتابات يعدّ ضئيلاً ومحدوداً، مع أنّ البدايات المبكرة لهذه الكتابات كان يمكنها أن تدفع باتجاهات التجديد والتحديث خصوصاً في تلك القضايا والأبعاد الشائكة والإشكاليّة، والتي ترتبط بمشاركة المرأة في الوظائف العامة والحياة السياسية، لكنّ هذا لم يتحقّق بالقدر الكبير والواسع، ولعلّ السبب في التحليل العامّ يرجع إلى أنّ التطوّر العام في المجتمعات الإسلاميّة أصيب بنكسات متتالية، أثّرت على تطوّر حركة الفكر والمعرفة، وعلى الحياة العامّة بكلّ مرافقها وأبعادها واتجاهاتها.

مع ذلك صدرت، وما زالت تصدر، بعض الكتابات الإسلاميّة المهمّة في هذا الحقل، ولعلّ من أهمّ وأبرز هذه الكتابات التي صدرت في العقد الأخير من القرن العشرين، كتابين يصنّفان على مجالين كان لهما أعظم الأثر في تشكيل الذهنيّات الإسلاميّة، ونسق التفكير في قضايا المرأة بالذات، وهما مجالا الحديث والفقه.

في **مجال الحديث** جاء كتاب عبد الحليم أبو شقّة بعنوان **تحرير المرأة في عصر الرسالة** الصادر بالكويت سنة ١٩٩٠م، في ستة أجزاء، وهو دراسة جامعة لنصوص القرآن الكريم، **وصحيحَي** البخاري ومسلم.

ويقدّم الكتاب صورة مغايرة لواقع المرأة السائد اليوم، ومناقضة لما تشكّل في الذهنيّات الإسلاميّة من تصوّرات حول المرأة، وقد فوجئ المؤلف، كما يقول عن نفسه، بالصورة التي اطلع عليها في كتب السيرة والسنة النبويّة، وحسب قوله: «لقد فوجئت بأحاديث عمليّة تطبيقيّة تتّصل بالمرأة، وبأسلوب التعامل بين الرجال والنساء في مجالات الحياة المختلفة، وكان سبب المفاجأة أنّ هذه الأحاديث تغاير تماماً ما كنت أفهمه وأطبّقه، بل ما تفهمه وتطبّقه جماعات المتدينين الذين اتصلت بهم وهم من اتجاهات مختلفة، ولم يقف الأمر عند المفاجأة، بل شدّتني تلك الأحاديث لخطورتها وأهمّيتها إلى تصحيح تصوراتنا عن شخصيّة المرأة المسلمة ومدى مشاركتها في مجالات الحياة في عصر الرسالة»[١٤].

وفي **مجال الفقه** يأتي كتاب الشيخ محمد مهدي شمس الدين بعنوان **مسائل حرجة في فقه المرأة**، الصادر في بيروت سنة ١٩٩٤م، في أربعة أجزاء، والذي كان يفترض أن يفتح حوارات موسّعة في تلك القضايا التي اصطلح عليها المؤلف بالمسائل الحرجة في فقه المرأة، وهي القضايا التي طالما دارت حولها أوسع السجالات الاحتجاجيّة في الأزمنة المختلفة.

وقد جاء هذا الكتاب متحرّراً من حاكميّة النسق الفكري والفقهي المهيمن بشدّة على الكتابات الإسلاميّة حول المرأة، والذي يصعب على الكثيرين في الإطار الإسلامي تجاوزه، أو الخروج عليه، فقد أظهر الشيخ شمس الدين في هذا الكتاب استقلاليّة واضحة وهو يعبّر عن رأيه في هذه المسائل الحرجة، ومارس نقده على منهج الاستنباط الفقهي المتّبع في مجال أحكام المرأة والأسرة، وانفرد باجتهادات خرج بها عن المشهور عند الفقهاء، كرأيه في مسألة أهليّة تولّي المرأة للسلطة العليا ورئاسة الدولة في إطار نظام الشورى ودولة المؤسسات.

وتميّز هذا الكتاب بالجمع بين الثقافة والفقه، وبين النقد والتأسيس، فهو من جهة ليس كتاباً فقهياً على النمط الفقهي التقليدي القديم، أو المنحى المدرسي للتعليم، ومن جهة أخرى إنّه ليس كتاباً فكريّاً يعبّر فيه مؤلفه عن آرائه من دون بحث أو اجتهاد أو استدلال، فقد ظلّ المؤلّف

---

(١٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨.

يعرض الآراء بأدلتها ويناقشها نقديّاً، ويطرح رأيه ويؤسّس له استدلاليّاً.

والمسائل الحرجة التي يقصدها الشيخ شمس الدين في فقه المرأة، هي المسائل المتعلّقة بأحكام علاقة المرأة بالمجتمع، وما يلابس ذلك من شؤون وضعها في الأسرة في حالة كونها زوجة، من حيث إشكالات التعارض بين حقوق وواجبات الزوجيّة عليها، وبين عملها في المجتمع.

وتتحدّد هذه المسائل الحرجة التي عالجها الكتاب في أربع قضايا هي:

١ـ قضية ستر المرأة عن الرجال، المشهور باسم الحجاب، ونظر الأجانب إلى المرأة ونظرها إليهم.

٢ ـ أهليّة المرأة لتولّي الحاكميّة في الدولة، أي رئاسة الدولة.

٣ ـ الحقوق الزوجيّة المتبادلة بين الرجل والمرأة.

٤ ـ عمل المرأة في المجتمع لكسب المال أو تطوّعاً في المجالات الإنسانيّة.

ومن جهة المنهج، يرى الشيخ شمس الدين أن المنهج الذي ينبغي اتباعه في استنباط أحكام المرأة والأسرة يقتضي، في نظره، أن يلاحظ الفقيه «النصوص الواردة في السنّة في شأن المرأة والأسرة على ضوء التوجيه القرآني من جهة، وباعتبارها متلازمة متكاملة من جهة أخرى. أما ملاحظتها بمعزل عن التوجيه القرآني وباعتبار كلّ نصّ فيها يعالج حالةً مستقلةً أو تفصيلاً معزولاً عن سائر التفاصيل في حالات، وتفاصيل وضع المرأة وعلاقتها بالمجتمع والأسرة، ووضع الأسرة في علاقتها الداخلية وعلاقتها بالمجتمع، فهو منهج لا يتناسب مع طبيعة الموضوع، ويؤدّي إلى خلل في عمليّة الاستنباط»(١٥).

وفي إطار رؤيته للمنهج، انتقد الشيخ شمس الدين، مرجعيّة العرف في فهم النص، وتحديد مداه سعةً وضيقاً وتفسيراً، والذي لا يصلح في نظره لأن يكون مرجعاً في جميع هذه الحالات. واعتبر أن من نتائج تأثّر طريقة

---

(١٥) محمد مهدي شمس الدين، **الستر والنظر** (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٤)، ص ٢٣.

ومنهج الفقهاء بالفلسفة اليونانيّة والمنطق الأرسطي بالذات، بدأ من علم الأصول، وكثرة الاحتياطات عند الفقهاء. كما انتقد أيضاً كتمان بعض الأحكام الشرعيّة الترخيصيّة الخلافيّة التي ثبت حكم ترخيصها بدلالة الدليل، الكتمان الذي يجري على خلفيّة أن التساهل والتسامح في السلوك في مثل هذه الموارد يدفع بكثير من الناس، بسبب شيوع الفساد الأخلاقي، وسيطرة الثقافة الغربيّة المتحلّلة والماديّة، إلى تجاوز حدود الرخصة الشرعيّة إلى المحرمات، والذريعة إلى ذلك فتاوى الحلّ والإباحة في هذه الموارد، ويعلّق الشيخ شمس الدين على هذا الرأي الذي منشؤه الورع، بلا ريب، حسب قوله، ولكنه ورع في غير محله، وأن كتمان الأحكام الشرعيّة الترخيصيّة، في نظره لا وجه له ولا مبرر، خاصة في الموارد العامة البلوى، كما لا وجه للأمر بالاحتياط مع وضوح الحكم[١٦].

وفي هذا الكتاب حاول الشيخ شمس الدين، تعزيز مكانة المرأة في المجتمع، على أساس رؤية فقهيّة استدلاليّة، ويتّصل بهذا الأمر حديثه عن مسألة كشف وجه المرأة، إذ يميّز بين المرأة التي لا تقتضي أوضاع حياتها مخالطة المجتمع فالأَوْلى لها في نظره أن تستر وجهها، وبين المرأة التي تقتضي حياتها المشاركة في قضايا المجتمع فالأَوْلى لها في نظره أن تكشف عن وجهها.

ويرى الشيخ شمس الدين أن جواز كشف الوجه للمرأة ناشئ من مقتضى آخر أقوى من مقتضى الستر الكامل أو الحجاب الكامل، ولأنّ عزل المرأة عن المجتمع بصورة شاملة يؤدّي إلى عجز المرأة عن القيام بأيّ نشاط اجتماعي شخصي أو عامّ. ويعتبر أن مفسدة تعطيل المرأة عن العمل في المجتمع وشلّ نشاطها فيه، أشدّ من مفسدة كشف الوجه مع ستر سائر الجسد، ومع جميع القيود الاحترازية الأخرى في النظر والسلوك، التي تكاد أن تعدم أية إمكانيّة لكون كشف الوجه باعثاً على الفتنة والفساد[١٧].

ويتّفق مع هذا الرأي الشيخ مرتضى مطهري في كتابه **مسألة الحجاب**

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ٩٠.

حيث يعتبر الوجه والكفين هو ما بين سجن المرأة وحريّتها، بين منع المرأة من ممارسة أي عمل اجتماعي إلا في محيط المنزل أو في دائرة التجمعات النسائيّة، وبين مشاركة المرأة في الفعاليّات الاجتماعيّة[١٨].

كما نلحظ عناية الشيخ شمس الدين بتعزيز مكانة المرأة في المجتمع، حين يتحدّث عن حكمة تشريع الإسلام لعمل المرأة في المجتمع، وأهمّيته وقيمته شارحاً له في النقاط التالية:

١ ـ لاستثمار طاقتها ووقتها في إغناء المجتمع بالعمل المنتِج، بدل تبديد الطاقة وإهدار الوقت في التراخي والكسل.

٢ ـ لتلبية حاجة المجتمع إلى بعض الخدمات في مجالات لا يتوفّر لها العدد الكافي من الرجال، أو أنّها أليق بالنساء، أو أنّ النساء أقدر عليها مثل: التعليم، التمريض، الطب النسائي، الجراحة النسائية.

٣ ـ لتعويض نقص الرجال في مجال العمل وقت الحروب، وحين يقتضي الوضع بحشدهم في جبهات القتال.

٤ ـ لتمكين المرأة من المساهمة في نفقات أسرتها إذا احتاجت، أو التوسيع عليها من دون أن يكون في ذلك إلزام لها.

٥ ـ لتمكين المرأة من المساهمة في أعمال الخير، ومؤسّسات العمل الطوعي لخدمة المجتمع في مجالات الصحة، والتعليم، والثقافة، والتوعية الاجتماعية[١٩].

ومن جهة مشروعيّة عمل المرأة، يقول الشيخ شمس الدين: «إنّ الأدلة العامّة من الكتاب والسنة والخاصّة من السنة، بين النصّ الصريح والظاهر في أنّه يشرّع للمرأة مطلقاً، زوجة أو خالية، أن تمتهن عملاً وحرفة في مجالات التجارة والصناعة والزراعة والخدمة، لكسب المال، أو تطوعاً، وعلى من يدّعي عدم مشروعيّة ذلك أن يثبت دعواه بدليل»[٢٠].

---

(١٨) مرتضى مطهري، **مسألة الحجاب** (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٨)، ص ١٠٨ ـ ١٠٦.

(١٩) محمد مهدي شمس الدين، **حق العمل للمرأة** (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ٢٠٠١)، ص ١٨٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

أما المسألة التي انفرد بها الشيخ شمس الدين في هذا الكتاب الإسلامي، فهي مسألة أهليّة المرأة لتولّي السلطة العليا في الدولة، فقد ظهر له من الأدلة العامة، من الكتاب والسنة والإجماع ومن الوجوه الاستحسانية الأخرى، أن لا دليل على اشتراط الذكورة في رئيس الدولة، وكل ما ذكر دليلاً على اشتراط الذكورة، قد ظهر عدم دلالته على هذا المدّعى[٢١].

ويستند الشيخ شمس الدين إلى هذا الرأي، بناء على التفريق بين نمطين من أنماط الحكم، بين النمط القديم الذي يمارس فيه الحاكم أو رئيس الدولة سلطة مطلقة، حيث تجتمع كل السلطات والصلاحيات ومراكز القرار بيد الحاكم أو رئيس الدولة. وبين النمط الذي يقيّد الحكم بالشورى ونظام المؤسسات، ويوزّع مراكز القرار، ويفصل بين السلطات، ولا يكون هناك مجال لأن يمارس الحاكم سلطاته حسب هواه أو فهمه الخاص وبانفراد مطلق، وبعيداً عن الرقابة والمحاسبة.

وفي النمط **الأول** لا يكون الحكم شرعياً حتى لو تولّاه رجل، إلا في حالة واحدة، هي كون الحاكم نبياً، أو إماماً معصوماً، وأما في النمط **الثاني** فهناك مشروعيّة وأهليّة لتولّي المرأة الرئاسة العامّة للدولة.

وبهذا الرأي يكون الشيخ شمس الدين قد فتح دائرة أكبر وأوسع للنظر والمناقشة، ورفع سقف التفكير حول أهليّة المرأة للمناصب العليا والولايات العامة، في الوقت الذي يحتدم فيه الجدل بصورة متباينة وسجاليّة، ومنذ زمن طويل حول حقّ المرأة في الانتخاب، أو المشاركة في الحياة النيابية، أو توليها بعض المناصب الأقل درجة من ذلك مثل رئاسة البلديات وغيرها من المناصب الإدارية.

ولتحقيق هذه المكانة للمرأة دعا الشيخ شمس الدين، إلى قيام حركة إصلاح لوضع المرأة في المجتمعات الإسلامية على أساس الإسلام، وبالعودة إلى ما اشتمل عليه الإسلام في فكره وشريعته من مبادئ وأحكام،

---

(٢١) محمد مهدي شمس الدين، **أهليّة المرأة لتولّي السلطة** (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٥)، ص ١٣٩.

تعيد إلى المرأة المسلمة كرامتها، ودورها الفاعل في بناء المجتمع، وازدهار الحياة. . . وإعادة الاعتبار إلى دور المرأة في المجال الاجتماعي في الحدود التي تجيزها الشريعة الإسلامية، فإن حرمان المرأة من ممارسة هذا الدور يحرم المجتمع من أنشطة يفتقر إليها، ويعطّل مواهب المرأة وإمكاناتها الفائضة عن حاجات مهمّتها الخاصّة في الأسرة والحياة العائليّة، وذلك يساهم في ترسيخ حالة التخلف[٢٢].

وقد حاول هذا الكتاب أن يقدّم فهماً إسلاميّاً فقهيّاً متجدّداً لقضايا المرأة، وليس بشكل معزول عن المجتمع، وفي إطار علاقة المرأة بالوظائف العامّة والعليا منها بالذات، كما كشف أيضاً عن أن التجديد ما زال ممكناً في أدبيات الفكر الإسلامي لقضايا المرأة، وأن هناك دواعيَ حقيقيةً لهذا التجديد، حتى لا تصاب المرأة مرة أخرى بالإحباط، ويحاصرها اليأس، والأخطر من ذلك حتى لا تنقلب المرأة على الواقع الديني، وتندفع باتجاه التحرر على النمط الغربي. وهذا خطر قائم في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، إذا وجدت المرأة التي تسعى لتنمية نفسها علميّاً وثقافيّاً أن خطاب الإسلاميين لا يعيد لها الثقة إلى ذاتها، والاعتبار إلى شخصيتها، ولا يوفّر لها الفرص العمليّة، أو يتيح لها المشاركة في الوظائف والمهام العامّة في المجتمع.

ويبدو أنّ مع كلّ تقدّم ينجزه الفكر الإسلامي، ويتجلّى في الواقع الإسلامي، سيزداد الاقتناع ويتوسّع الإدراك بضرورة التجديد والإصلاح لقضايا وأحوال المرأة، وهذا ما نحتاجه فعليّاً من أجل أن يتكشّف لنا الواقع على حقيقته، وننظر إلى المستقبل بثقة أكبر.

---

(٢٢) شمس الدين، **الستر والنظر**، ص ٥٠ ـ ٥١.

الفصل السادس

الحركــة الإسلاميــة

أولاً: مفتتح

شهدت معظم الحركات الإسلامية المعاصرة في داخلها منذ أواخر ثمانينيّات القرن العشرين، مراجعات نقديّة واسعة، شملت البحث والنظر في الأساليب والاستراتيجيات والمواقف، إلى جانب البحث والنظر في منظومة المفاهيم والأفكار، وذلك في محاولة منها لتجديد وتحديث مساراتها ومسلكيّاتها، وتطوير مشروعها الاجتماعي والسياسي، بشكل تخرّج نفسها من أزمة الحركة الإسلاميّة التقليديّة، ومن تراجع وجمود الفكر الإسلامي التقليدي.

هذه المراجعات النقديّة سمحت للحركة الإسلاميّة بتقبّل التحوّلات والتغيّرات في داخلها، التي أصبحت وتيرتها أسرع وأعمق ممّا كانت عليه من قبل، حين كانت هذه التحولات لا تتحرّك في أيٍّ اتجاه إلا ببطء شديد، ولا تلحظ عادة بصورة ظاهرة، وذلك لاعتبارات داخليّة عند هذه الحركات.

وأمّا اليوم فإنّ الحركة الإسلاميّة الحديثة، بشكل عام، هي أكثر استعداداً وتقبّلاً للتغيّرات والتحوّلات، سواء كانت هذه التغيّرات منهجيّة وبنيويّة، أو سياسيّة وفكريّة. والسؤال كيف نفسّر حصول هذه الظاهرة داخل الحركات الإسلاميّة المعاصرة وتقبّلها لمثل هذه التحوّلات والتغيّرات العميقة والواسعة؟

عند النظر في هذا السؤال وفحصه يمكن الكشف عن الأرضيّات والسياقات الذاتيّة والموضوعيّة التالية:

١ ـ الاقتراب من الواقع

الاقتراب من الواقع تفاعلاً وتعايشاً، وتنزيل الحركة الإسلامية ما عندها من أفكار ونظريّات ومفاهيم ومناهج ومشاريع، وتواصلها بصورة مباشرة مع الواقع الموضوعي بكل تعقيداته وتناقضاته.

هذا الاقتراب والتنزيل دفع بالحركة الإسلامية إلى تقبّل التحوّل من طور السريّة إلى طور العلنيّة، ومن الانغلاق إلى الانفتاح، ومن العمل الذاتي الداخلي إلى الكسب الاجتماعي العام، وهذه التحوّلات لم تحدث بعيداً عن العمليّات الفكريّة التي كانت تختمر مع الواقع لإدراك واستيعاب تطوّراته ومعطياته الجديدة والمتغيّرة.

وفي هذا الشأن يمكن الحديث عن تجربة الحركة الإسلاميّة في تونس التي مرّت بهذا النمط من التحوّل، فأحداث سنة ١٩٧٨م في الوسط العمالي داخل الاتحاد العام للشغل، وهو أكبر نقابة عمّاليّة في شمال إفريقيا، أيقظت الإسلاميين هناك، وجعلتهم يقتربون من الواقع، ويلتفتون إلى أنفسهم ذاتاً وخطاباً ووجوداً.

وحين تحدّث الشيخ راشد الغنوشي عن هذا الحدث، وتأثيره فكريّاً وسياسيّاً على مسيرتهم وتجربتهم، قال إنّ هذا الحدث: «كان بمثابة الزلزال داخل الحركة أيقظنا من سباتنا، ولفت نظرنا إلى قضايا أخرى لم تكن داخلة في مجال اهتمامنا، وخاصة القضيّة الاجتماعيّة ممّا يتعلق بالثروة وتوزيعها، والقضيّة السياسيّة مما يتّصل بالديمقراطية والمشاركة في السلطة. ودخلت الحركة سلسلة من المراجعات الفكريّة انصبّت خاصّة على مراجعة فكر سيد قطب الذي كان له التأثير في العشرية التي سبقت، بما حمله هذا الفكر من تركيز على المسألتين العقدية والخُلُقية، وإهمال يكاد يكون كاملاً لمسألة الثروة، ومسألة الديمقراطيّة والحريّات العامّة. لقد ركّز فكر سيّد قطب أهمّ قيمه الاجتماعيّة على قيم العزلة والجاهليّة والتميّز والمفاصلة، فكان من الطبيعي أن يصنع حركة لا تقدر على تطوير المجتمع، بل تقدر على مصادمته والعزلة عنه، لكنّها بعيدة

عن أن تكون عنصر تطوير فيه، وتحدث التفاعل بين الإسلام كعقيدة وبين هموم الناس في العيش وفي الصحة والسكن، وفي التعليم، وتتفاعل مع قضية الحرية»[١].

٢ ـ تحديث المنظومات الفكرية

الاقتناع بضرورة تجديد وتحديث المنظومات الفكريّة داخل الحركات الإسلامية، هي المهمّة التي تأخّرت فيها هذه الحركات، وتأكّدت الحاجة إليها، بعد التطوّرات والتحوّلات الواسعة والمتعاظمة التي مرّت على العالم العربي والإسلامي.

هذا الاقتناع دفع الحركات الإسلاميّة المعاصرة إلى البحث عن تبنّي نمط جديد من التفكير، ومنهجيّة جديدة في العمل، بشكل جعل هذه الحركات تكون في تفكيرها ومنهجها أقرب إلى النسبيّة منها إلى الإطلاقيّة، وإلى الواقعيّة من المثاليّة، وإلى الوسطيّة من التطرّف، وإلى البناء من الهدم، وإلى التفصيل من الإجمال.

وفي هذا الشأن، يمكن الحديث عن تجربة الحركة الإسلاميّة في السودان، التي مرّت بتجربة أدركت من خلالها الحاجة إلى مثل هذه المنهجية في التفكير والسلوك، وعن هذه التجربة يقول الدكتور حسن الترابي: «من بعد الوقوف عند المطلقات والمجرّدات والعموميّات والعالميّات في دعوة الحركة وفكرها، تطوّر بها الأمر نحو الواقعيّة، فالتطور المطَّرِد في وظائف الحركة نحو التحامها بشأن المجتمع، تطوّر بها من الهموم الخاصّة إلى هموم المجتمع، وإلى التفاعل مع قواه الفاعلة، فتطوّر بخطابها من الإلقاء به مجرّداً وعامّاً من بعيد، إلى تصويبه على حاجات المجتمع وأوضاعه وقطاعاته.

ومن بعد التعويل على الفكر الوارد من الأدب الإسلامي العالمي، اضطرّت الحركة إلى التفاعل الفكري مع الواقع المعيّن، فغدا فكرها موصولاً بالمكان والزمان، أي بالسودان وبقضاياه المحلية، أو القضايا العالميّة كما تنعكس أصداؤها فيه. ومن ثَم غدا فقهها للدين علموياً

(١) **الإنسان** (باريس)، السنة ١، العدد ١ (نيسان/ أبريل ١٩٩٠).

واستقرائياً يتبصّر الواقع ويرسم في ضوئه الخطط والتدابير العملية، بل يعتمد التجريب ليتبيّن ما هو أوفق في سياق ذلك الواقع»[٢].

واقترب من هذه المنهجيّة بوضوح كبير على مستوى التحليل والتفكير المعرفي والمنهجي السيد محمد حسين فضل الله في كتابه **الحركة الإسلامية.. قضايا وهموم**، الذي عالج فيه المفاهيم والقضايا والظواهر القلقة والجدليّة في ساحتَيْ الفكر الإسلامي والعمل الإسلامي، مثل: قضايا السريّة والعلنيّة، التطرف والاعتدال، السلبيّة والإيجابيّة، الواقعيّة والمثاليّة، الانفتاح والانغلاق، الإقليميّة والعالميّة، وقضايا أخرى.

وعن هذه المحاولة يقول السيد فضل الله: «لعلّ قيمة هذه التأملات أنها تصلح أن تكون عنصراً من عناصر الإثارة الفكرية التي تخطّط للمنهج الفكري، الذي يحاول إبداع نهج لحركة إسلاميّة جديدة، تعمل بكلّ قوّة ووعي وتدقيق، من أجل أن يكون الإسلام قاعدة للفكر والعاطفة والحياة»[٣].

وفي قراءته لهذه المحاولة يرى الكاتب اللبناني مُنَح الصلح أن من شأن هذا الكتاب: «أن يجعل الحركة الإسلامية محل عناية جميع الناس من كل الفئات ومن كل التيارات، فلا يبقى وقفاً على الإسلاميّين وحدهم، كما كانت حتى الآن في كثير من البلدان الإسلاميّة وغير الإسلاميّة»[٤].

وفي مصر كانت هناك محاولة لبلورة رؤية إسلاميّة جديدة للعمل الإسلامي، تداول النظر فيها سنة ١٩٨١م ما يقارب مئة وخمسين شخصاً من المثقّفين وأهل الفكر عموماً، حملت هذه الرؤية في وقتها عنوان **نحو تيار إسلامي جديد**، قام بصياغتها الدكتور أحمد كمال أبو المجد، وصدرت لاحقاً في كتاب حمل عنوان **رؤية إسلاميّة معاصرة.. إعلان مبادئ**.

---

(٢) حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان.. التطوّر والكسب والمنهج** (الخرطوم: [د. ن.]، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م)، ص ٢٣٠.

(٣) محمد حسين فضل الله، **الحركة الإسلاميّة.. قضايا وهموم** (بيروت: دار الملاك، ١٩٩٠)، ص ١٠.

(٤) مناقشة منح الصلح لكتاب: فضل الله، «الحركة الإسلامية.. قضايا وهموم،» **المنابر** (بيروت)، السنة ٦، العدد ٦٦ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢)، ص ١٣١.

تنطلق هذه الرؤية من الخلفيّة التالية: «إنّ كثيراً من الداعين إلى الإسلام والمتحدّثين عن مبادئه، وقيمه، ونظمه، وثقافته، يتحدّثون في عبارات عامة وغامضة عمّا يسمّونه الحلّ الإسلامي، وعن منهج الله مقابل المناهج البشرية، وعن الحاجة إلى أسلمة الحياة، وأسلمة المعرفة، وأسلمة العلوم، ثم لا يزيدون.. ولا يعرضون على الناس عناصر هذا المنهج ومكوّنات ذلك الحل، ووسائل وضعه موضع التنفيذ، ممّا تصوّر معه بعض الناس، معذورين في ذلك، أنّ التيّار الإسلامي بكل روافده ليس له توجّه فكري محدّد، وأن منهجه في الإصلاح لا يتجاوز ترديد عدد من الشعارات المثاليّة التي تتضمّنها نصوص قرآنيّة أو أحاديث نبويّة، دون محاولة لوصل ذلك كله بواقع الناس، وحقائق العصر.. ممّا يغدو معه التيار الإسلامي بكلّ روافده تيّاراً غير ذي موضوع، وغير ذي جدوى في مسيرة العمل الوطني في أي مكان»(٥).

٣ ـ المراجعات النقديّة

وهي وقفات المراجعة والتقويم الداخليّة والنقديّة التي مرّت بها أغلب الحركات الإسلاميّة، وشملت إعادة النظر في مسارات العمل، وخططه، وبرامجه، واستراتيجيّاته، ومستقبليّاته.

هذه المراجعات والتقويمات إلى ما قبل نهاية القرن العشرين حصلت في مرحلتين مهمّتين:

المرحلة الأولى: مع بداية ثمانينيّات القرن العشرين وهي الفترة التي شهدت انبعاثاً إسلاميّاً واسعاً في أغلب المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، فكانت المراجعات والتقويمات في داخل الحركات الإسلاميّة تدفع بها نحو تصعيد وتيرة العمل، والانتقال به من مرحلة الدعوة والتبليغ والتثقيف إلى مرحلة العمل السياسي والنشاط الجماهيري والتحرّك الإعلامي، ولم تقف بعض الحركات عند هذا الحد، فاندفعت متسرّعة نحو العنف واستعمال وسائل القوة.

---

(٥) أحمد كمال أبو المجد، **رؤية إسلامية معاصرة.. إعلان مبادئ** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ٦.

المرحلة الثانية: مع أواخر ثمانينيّات القرن العشرين، وذلك حين اكتشفت بعض الحركات الإسلاميّة أن حساباتها السياسية والإستراتيجية خلال المرحلة السابقة لم تكن دقيقة، وأنّها كانت متسرّعة وعاطفيّة في أحكامها وتقديراتها ومواقفها، وتخطّت مراحل لم يكن من السليم تجاوزها، حيث عاد الضرر عليها كبيراً، وأنّها فوّتت على نفسها فرصاً حيويّة من البناء والنمو، وتسبّبت في تلقّي صدمات وضربات ما كانت مستعدّة لها، الوضع الذي ترك تأثيراً شديداً على هذه الحركات نفسيّاً وفكريّاً وسياسيّاً.

وقد أفضت هذه المراجعات إلى تقبّل تغيّرات وتحوّلات ذاتيّة وموضوعيّة عند العديد من الحركات الإسلاميّة، لكنّها تفاوتت كمّاً وكيفاً، سرعةً وبُطأً، بحسب تجربة وخبرة هذه الحركات، وطبيعة رؤيتها لذاتها، وإلى الواقع المحيط بها.

وتعزّز الاقتناع بهذا المسلك مع ما حصل في العالم من تغيّرات وتحوّلات متعاظمة ومتسارعة قلبت معها الموازين والمعادلات الإقليميّة والعالميّة، وبدّلت تركيبة الجغرافيا السياسيّة للعالم، حيث تفكّكت بعض الدول، وظهرت دول جديدة، إلى ما هنالك من تغيّرات وتحوّلات على الصُّعد كافة.

هذا في الجانب السياسي، أما الجانب الفكري، ففي النصف الثاني من ثمانينيّات القرن العشرين حصل تطور ملحوظ في حقل الدراسات والأبحاث النقدية لظاهرة الحركات الإسلامية، تناولت قضاياها وشؤونها، مواقفها وسلوكياتها، مناهجها واتجاهاتها، وذلك بعد أن كان هذا النمط من الدراسات والأبحاث يُعدّ غائباً، أو نادراً جداً، وبحسب قول الدكتور خالص جلبي: «إن الناظر في السوق الفكريّة الإسلاميّة يرى الاهتمامات المتباينة، ولكنّها تصبّ في النهاية في مديح العمل الإسلامي وليس نقده وترشيده»[٦].

وقد اكتسبت هذه النوعية من الدراسات اهتماماً ولفتت الانتباه في

---

(٦) خالص جلبي، **في النقد الذاتي.. ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ص ١٨.

داخل الوسط الإسلامي وخارجه، بسبب مضمونها النقدي، ولأن الحركات الإسلاميّة تحوّلت إلى حقل دراسات بقصد التعرف على هذه الظاهرة في أبعادها الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وذلك نتيجة لما أظهرته هذه الحركات من حيويّة وديناميّة وتأثير في مجريات الشأن العام، وما تميّزت به من قدرة على التعبئة والحشد الجماهيري.

ومن جهة أخرى، أسهمت هذه الدراسات في تعميق وتأصيل وتنضيج الوعي بمفهوم النقد والنقد الذاتي، وأبرزت قيمته الحيويّة حاضراً ومستقبلاً، ذاتيّاً وموضوعيّاً، فكريّاً وسياسيّاً، الأمر الذي شجّع على تزايد هذا النمط من الدراسات والأبحاث وتقبّله، ولم يَعُدْ موضع شكّ أو ريب، كما حصل في أول الأمر.

وكان في تقدير الخبراء أنّ ساحة الحركات الإسلاميّة وصلت إلى وضع يستدعي، وبشدة، النقد والترشيد، ومن دون خشية وتردّد، وذلك بعد أن ظهرت مشكلات وظواهر حادّة وخطيرة، لا يمكن السكوت عنها، أو عدم الاكتراث بها، من قبيل نزعات التعصب، والتحّجر، والتطرف، والتكفير وغيرها من ظواهر ونزعات.

هذه الدراسات النقدية تحدّدت في نمطين مختلفين من حيث الهوية والدوافع والغايات، وهما:

أولاً: نمط الدراسات التي صدرت من داخل الحالة الإسلاميّة، وعلى خلفيّة الانتساب إليها بصورة من الصور، من هذه الدراسات كتاب الدكتور خالص جلبي «في النقد الذاتي.. ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلاميّة» الصادر سنة ١٩٨٢م، وكتاب الشيخ يوسف القرضاوي **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف** الصادر سنة ١٤٠٢هـ (١٩٨١م)، والكتاب الذي أعدّه الكاتب التونسي صلاح الدين الجورشي **الحركة الإسلاميّة في الدوامة.. حوار حول فكر سيد قطب** الصادر سنة ١٩٨٥م، وكتاب فهمي هويدي **أزمة الوعي الديني** الصادر سنة ١٩٨٨م، والكتاب الذي أعدّه الدكتور عبد الله النفيسي **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية.. أوراق في النقد الذاتي** الصادر سنة ١٩٨٩م، وكتابه الآخر **الحركة الإسلامية.. ثغرات في الطريق** الصادر سنة ١٩٩٢م، بالإضافة إلى العديد من مؤلفات الشيخ

محمد الغزالي الأخيرة مثل كتاب **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث** الصادر سنة ١٩٨٩م، وكتاب **تراثنا الفكري بين ميزان الشرع والعقل** الصادر سنة ١٩٩١م، إلى جانب كتابات ومؤلّفات أخرى.

ثانياً: نمط الدراسات التي صدرت من خارج الحالة الإسلاميّة، وعلى خلفيّة عدم الانتساب إليها بأية صورة من الصور، من هذه الدراسات كتابَيْ الدكتور فؤاد زكريا **الصحوة الإسلاميّة في ميزان العقل** الصادر سنة ١٩٨٥م، وكتاب **الحركة الإسلاميّة المعاصرة بين الحقيقة والوهم**، الصادر سنة ١٩٨٦م، وكتابات الدكتور خليل علي حيدر وهي ثلاثة مؤلّفات: **مستقبل الحركة الدينيّة**، الصادر سنة ١٩٨٥م، **ونقد الصحوة الدينيّة**، الصادر سنة ١٩٨٦م، **وتيارات الصحوة الدينية** الصادر سنة ١٩٨٧م.

وهذا النمط من الدراسات لم يكن موفّقاً في مسلكه النقدي، ولم يترك أثراً إيجابيّاً في ساحة الإسلاميين، ولم يكن مقبولاً عندهم كذلك، على تنوّع مشاربهم واتجاهاتهم الفكريّة والسياسيّة وتعدّدها، لأنّه كان في أغلبه أيديولوجيّاً ومتحيّزاً وليس موضوعيّاً أو منصفاً، وأقرب إلى العدائيّة والتجريح.

وفي وقت لاحق التفت خليل علي حيدر إلى ثغرات في هذا النمط من الكتابات، وأشار إلى ذلك بقوله: «لقد أمضينا وقتاً طويلاً في الوطن العربي ننتقد التيار الديني العقائدي في بعض الشكليّات والمظاهر، ونأخذ عليهم بعض الجوانب الثانويّة جداً.. ولا نزال بعيدين جداً عن استيعاب كافة أطروحاتهم ومشاكلهم الفكرية»[٧].

مع ذلك فقد ظلّ خليل علي حيدر يقارن ويمازج بصورة غريبة، وبعيداً عن الموضوعيّة بين الحركات الإسلاميّة والأحزاب الفاشيّة والنازيّة في أوروبا، ونصّ كلامه: «إن التشابه بين الأحزاب الدينيّة والأحزاب الفاشيّة التي ظهرت في أوروبا، ليس محصوراً بتشابه الظروف الموضوعيّة التي أدّت إلى وصول هذه الأحزاب إلى السلطة في ألمانيا وإيطاليا وإسبانيا والبرتغال، بل ثمة تشابه مذهل في الأطروحات الفكرية أيضاً»[٨].

---

(٧) **الوطن** (الكويت)، ١٣/ ١٠/ ١٩٨٥.

(٨) خليل علي حيدر، **مستقبل الحركة الدينيّة** (الكويت: شركة كاظمة، ١٩٨٥)، ص ١٠٣.

وأمّا الدكتور فؤاد زكريا فقد عرف بنقده الشديد للتيارات الإسلامية، وذلك على خلفيّة التحيّز والانتصار إلى الخيار العلماني الذي يعتبره البديل الحضاري للأمّة العربيّة.

٤ ـ الاقتناع بالتغيير

إن العوامل السابقة مجتمعة ساعدت على دفع الحركات الإسلاميّة باتجاه تقبّل خيارات التجديد والتحديث الفكري والسياسي والإداري، وظهرت دعوات تتبنّى علناً هذا المنحى، كتلك الدعوة التي عبّر عنها كلٌّ من الدكتور حسن الترابي، والشيخ راشد الغنوشي، في كتاب مشترك لهما بعنوان **الحركة الإسلامية والتحديث** صدر سنة ١٩٨٤م.

والملاحظ أن هناك تفاوتاً وتبايناً بين الحركات الإسلاميّة في مستويات الاستجابة لدعوات التجديد والتحديث المُنطلِقة من داخلها، أو القادِمة إليها من خارجها، فالحركات العلنيّة مثلاً تكون أكثر استعداداً للاستجابة لمثل هذه الدعوات من الحركات السريّة، والحركات المتقدّمة فكريّاً تكون أكثر استعداداً كذلك للاستجابة من الحركات الأقل تقدّماً في المجال الفكري، وهكذا الحركات الأطول عمراً وتجربة، تكون هي الأخرى أكثر استعداداً للاستجابة من الحركات الأقصر عمراً والأقل تجربة.

وهناك من الحركات ما يستجيب لمثل هذه الدعوات بطريقة فوريّة، إلى جانب ما يستجيب بطريقة تدريجيّة، وهناك ما يستجيب بشكل كلي، إلى جانب ما يستجيب بشكل جزئي، وهناك من يتقبّل هذه الدعوات باقتناع، إلى جانب من يرفضها باقتناع، وهناك من يفتح حواراً حولها، إلى جانب من يغلق الحوار عنها، وهناك من يشعر بالرضا تجاه هذه الدعوات، إلى جانب من يشعر بالخشية منها.

وهذا التفاوت والتباين في مستويات الاستجابة لدعوات التجديد والتحديث، يحدث أحياناً في داخل الحركة الواحدة، بين فئاتها وشرائحها المتعدّدة والمتنوّعة عمراً وخبرةً وتجربةً وثقافةً.

هذه لعلّها أبرز السياقات والأرضيّات التي تفسّر ديناميّة التحوّلات والتغيّرات التي حصلت في مسلكيّات بعض الحركات الإسلاميّة

المعاصرة، ورافق هذه السياقات والأرضيّات عوامل أخرى دافعة ومؤثّرة، منها موجة التحوّلات والتغيّرات العالميّة الكبرى التي غيّرت صورة العالم، وبدّلت منظورات الرؤية إليه، وقلبت منهجيّات التفكير واتجاهات التعامل معه، ومنها انفتاح بعض الحكومات في العالم العربي على بعض هذه الحركات وفتح حوارات سياسيّة معها، إلى جانب مبادرة بعض التيّارات الفكريّة غير الإسلاميّة في الانفتاح والتواصل مع هذه الحركات، كالتيار القومي العربي الذي فتح حواراً فكريّاً وسياسيّاً مهمّاً، عبّرت عنه في طوره الأول ندوة **الحوار القومي ـ الديني** التي نظّمها في القاهرة مركز دراسات الوحدة العربية سنة ١٩٨٩م، التي مثّلت في وقتها أهمّ لقاء فكري بين المجموعات الإسلاميّة والمجموعات القوميّة، وحصلت فيها مكاشفات واضحة من المجموعتين، وتقدّمت كلّ مجموعة بنقد ذاتي على نفسها، هو الأوّل من نوعه بين هاتين المجموعتين.

ثانياً: الموقف من الآخر المختلف

ظهرت اتجاهات التحوّل داخل الحركات الإسلاميّة وتجلّت في مواقف ومسارات لها طبيعة فكريّة وسياسيّة، نظريّة وعمليّة، ولها علاقة برؤية هذه الحركات إلى ذاتها ومستقبلها، ومن هذه الاتجاهات الموقف من الآخر المختلف.

فبعد مرحلة الاستقلال وقيام الدولة القطرية في المجال العربي في النصف الثاني من القرن العشرين، حصل ما يشبه القطيعة والخصومة بين التيّارات الإسلاميّة والتيّارات السياسيّة والفكريّة الأخرى المغايرة، وذلك على خلفيّة الخيارات الفكريّة والمرجعيّة والأيديولوجيّة التي تبنّتها هذه الدول القطرية، وابتعدت بها عن المرجعيّة الإسلاميّة الشاملة، واستمرّت هذه القطيعة والخصومة بين هذين التيّارين لعدّة عقود من الزمن، وكان كلّ طرف يدقّ إسفيناً في إبقاء هذه القطيعة والخصومة وتعميقها، وإسفين التيّارات المغايرة كان سياسيّاً في أكثر الأحيان، بينما إسفين التيّارات الإسلاميّة كان فكرياً في أكثر الأحيان.

وحين يصف الدكتور طارق البشري العلاقة التي كانت سائدة بين التيّار الإسلامي والتيار القومي يقول: «إن العلاقة بين التيارين تقوم في

عشرات السنين الأخيرة، على الاستبعاد وليس على الاستيعاب، ويتّخذ الجدل في شأنها مظهراً حربيّاً وليس حواريّاً، وفي غالب فترات المرحلة التاريخيّة الأخيرة من حياتنا السياسيّة المعاصرة، بلغت العلاقة بين التيّارين درجة القطيعة والخصام، بل تجاوزت حدود القطيعة لتصل إلى حدّ الغربة والوحشة، وتجاوزت حدود الخصام لتصل إلى حدّ العجز عن الفهم»[٩].

هذا في السنوات الماضيّة، أما في السنوات الأخيرة وقبل نهاية ثمانينيّات القرن العشرين فقد تغيّرت وضعيّة العلاقة بين هذين التيارين، وأشار إلى هذا التغيّر الدكتور رضوان السيد بقوله: «تزداد الأصوات الداعية إلى التلاقي والحوار بين مختلف التيّارات الفكرية الموجودة في الوطن العربي، مشرقه ومغربه، بعد قطيعة سادت طوال العقود الثلاثة الماضية»[١٠].

ومن هذه الأصوات ما جاء على لسان الدكتور راشد المبارك الذي تحفّظ على «ما يمارسه بعض الإسلاميّين من اتهام خصومهم في نواياهم أو دوافعهم. . وإلى الكف عن تصنيف الناس من الموافقين والمخالفين إلى أبرار وأشرار»[١١].

ومن هذه الأصوات أيضاً انتقاد بعضهم ظاهرة الانسداد في قنوات «الحوار بين النخب في العالم العربي والإسلامي، أو انزلاقه أحياناً إلى مستويات فكريّة أو سياسيّة أو أخلاقيّة لا تليق. . ومن اغتيال الفكر أن ينصرف الجهد لا إلى الكشف عن مساحات الالتقاء بين الفرقاء، وإنّما لإبراز، وأحياناً افتعال، أوجه الاختلاف والتناقض والفصل فيها على أنّها البيان النهائي لأصل الفرقة، ومنه التهوين في شأن الآخر وما أنشأ وأضاف واجتهد، مع التأكيد على مكامن ضعفه ومناطق عجزه ومثالبه، وتوسيعها للدخول منها إلى الإطاحة به بدل تلمّس العوامل الواقفة وراء هذا الضعف واستشراف الحلول. ويجري هذا في مقابل تضخيم الذات والمبالغة في

---

(٩) **الحوار القومي ـ الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، معدو أوراق العمل طارق البشري. . . [وآخ.] (بيروت: المركز، ١٩٨٩).

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(١١) **الإنسان**، السنة ١، العدد ٢ (١٩٩٠)، ص ٨.

الوقوف عند المناقب والعبقريات والحكم على النفس بالرضى والتفوّق وامتلاك الحقيقة. . والإسلاميّون يعيشون ضمن عالم يتقاسمون فيه الأرض والفضاء والتاريخ والمصير، ولهم فرقاء في التفكير، هم ليسوا بالضرورة غير مسلمين، ولكنّهم غير إسلاميّين، من القوميّين أو الليبراليّين أو الاشتراكيّين من العرب والمسلمين، فعناصر الاشتراك هذه بين الإسلاميّين وبقيّة الاتجاهات الفكريّة والسياسيّة، ينبغي أن تكون الأرضيّة الثابتة التي يقوم عليها الحوار والتعاون، إثراء للفكر، وتوحيداً للجهود، وصبّاً لها فيما يخدم القضايا الاستراتيجية الواحدة، وتقوية للجبهة العربيّة والإسلاميّة في مواجهة التحدّيات الداخليّة والخارجيّة»[١٢].

وتدعيماً لهذا الموقف ظهر العديد من الكتابات، منها ما نشره الدكتور عبد الله النفيسي في صحيفة **القبس** الكويتية بعنوان «حاجة الحركة الإسلامية لصوغ علاقات سياسية متوازنة مع القوى الاجتماعية والأنظمة السياسية»، ومنها ما نشره الدكتور محمد الهاشمي الحامدي في صحيفة **الحياة** اللندنية سنة ١٩٩٢م بعنوان «ضرورات البحث عن أرضية مشتركة بين الإسلاميين والوطنيين»، إلى جانب كتابات أخرى في ساحات وبيئات مختلفة.

ثالثاً: الموقف من الديمقراطية

في تسعينيّات القرن العشرين أخذ الاهتمام يتجدّد بفكرة الديمقراطيّة عند الإسلاميّين وفي ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، وظهرت قراءات جديدة تجاه هذه الفكرة، ومختلفة بصورة كبيرة عن القراءات السابقة، حيث تغيّرت اتجاهات النظر وبات الموقف ينحاز إلى فكرة الديمقراطيّة.

والتحوّل في الموقف تجاه هذه الفكرة جاء على أساس تغيير زاوية النظر من الموقف الإطلاقي إلى الموقف النسبي، ومن النظر لها باعتبارها تمثّل مذهباً اجتماعيّاً وفلسفيّاً كليّاً لا يقبل التجزئة أو التفكيك، إلى كونها تمثّل مجموعة آليّات وخبرات إنسانيّة محايدة ومفرّغة من أية مضامين فكريّة وأيديولوجيّة، وتسعى إلى تحقيق التعايش السلمي بين الجماعات

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

المختلفة والمتنافسة، والاعتراف بالتعدّدية السياسيّة وحق الاختلاف، والفصل بين السلطات في الدولة، وتداول السلطة بشكل سلمي، وإعطاء الأمّة حقّ المشاركة السياسيّة العامّة، والاحتكام إلى أصوات الناس عبر وسائل الانتخاب والاقتراع الشرعيّة والقانونيّة، إلى غير ذلك من مكاسب ومنجزات أخرى.

ومن شدّة الاهتمام بهذه الفكرة وجد الإسلاميّون أنفسهم، مفكّرين وجماعات، أنّهم معنيّون بتوضيح موقفهم تجاه الديمقراطيّة وبشكل علني وصريح، الموقف الذي يترتّب عليه نمط تعامل الآخرين معهم.

ويتّصل بهذا الموقف ما أقدمت عليه بعض الحركات الإسلاميّة التي أعطت الديمقراطيّة والحريّات العامّة، وقضايا حقوق الإنسان، وحقّ المشاركة السياسيّة، أولويّة أساسيّة في مشروعها السياسي.

وفي هذا النطاق أيضاً أقدمت بعض الحركات الإسلاميّة على تجديد أنظمتها الإداريّة بشكل يتوافق ونظامَيْ الشورى والديمقراطيّة، وذلك عبر توسيع دائرة المشاركة في صنع القرارات السياسيّة والعامّة، واعتماد نظام الترشيح والانتخاب، والأخذ بأكثريّة الآراء بواسطة المجالس والمؤتمرات العامّة والموسّعة.

رابعاً: الموقف من العنف

لم تكن الحركات الإسلاميّة على موقف واحد تجاه مسألة العنف، والتعميم في هذه المسألة ليس صحيحاً، وليس موضوعيّاً على الإطلاق، فهناك إسلاميّون يرفضون العنف بشدّة، كالأستاذ جودت سعيد الذي عبّر عن رأيه منذ وقت مبكر يرجع إلى ستينيّات القرن العشرين، في كتابه الذي أثار بعض الجدل **مذهب ابن آدم الأوّل أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي** الصادر سنة ١٩٦٦م، والسيِّد محمد الشيرازي الذي يعدّ أحد أبرز الداعين إلى مسألة اللاعنف، المسألة التي تحدّث عنها من منظور فقهي وباهتمام كبير في العديد من كتاباته ومؤلّفاته حتى عرف بها، إلى جانب تيار كبير في الساحة الإسلاميّة يتبنى النهج السلمي ويرفض العنف.

وفي هذا المجال حصلت تحوّلات في مواقف بعض الحركات التي

دخلت في مراجعات نقديّة مع نفسها، حيث وجدت أنّ هذا السلوك سبّب لها خسائر كبيرة، وارتدّ عليها بأضرار بالغة وفوق ما تحتمل، وبشكل لا يقارن والمكاسب التي خمّنتها سلفاً.

ومن نتائج هذا السلوك حصول انقسامات داخليّة في بعض الحركات، وذلك نتيجة الوضع الصعب الذي وصلت إليه بسبب العنف، إلى جانب حركات أخرى وجدت نفسها بعد فترة من الزمن مصابة بالإنهاك والتعب، وبعضها وصل إلى حالة من التوقّف وانسداد أبواب العمل، إلى غير ذلك من نتائج.

أما اليوم، فإن الحركات الإسلاميّة غير السلفيّة، وبصورة عامّة، أقرب إلى الاعتدال من التشدّد، وإلى المرونة من التصلّب، وإلى الواقعيّة من المثاليّة، ويترافق ذلك مع دعوات كثيرة تطالب بترشيد الصحوة الإسلاميّة وتوجيهها نحو نهج الاعتدال والوسطيّة.

خامساً: التنازل عن العنوان الإسلامي

أقدمت بعض الحركات الإسلاميّة في تسعينيّات القرن العشرين على التخلّي عن الصفة الإسلاميّة في تسمياتها، وأخذت تقدّم نفسها بتسميات لا تقترن بالإسلاميّة، وجاءت هذه الخطوة مستندة إلى مبرّرات سياسيّة رجّحتها هذه الحركات، ولاعتبارات أخرى اقتضتها المصلحة الاجتماعيّة والوطنيّة حسب تصوّر هذه الحركات.

وفي رؤية هذه الحركات أنّ التنازل هنا هو عن قضية شكليّة تمسّ الظاهر، ولا علاقة لها ولا تأثير بالمنهج والفكر والمسار، فالتنازل هو عن العنوان الإسلامي وليس عن النّهج الإسلامي، والقداسة في التصوّر الإسلامي هي للمضمون وليس للشكل، والثابت هو الجوهر وليس المظهر.

ومن الناحية السياسيّة فإنّ هذه الخطوة جاءت، حسب رؤية هذه الحركات، لتفويت ما يقال عن الحركات الإسلامية بأنها تحتكر الإسلام لها، وتزجّ بالدين في المعترك السياسي، وتبرّر لنفسها ما لا يجوز باسم الدين، في حين أنّ الدين هو قاسم مشترك لكل الناس، وليس لشريحة معينة، ولا إلى طبقة خاصة.

ونتيجة ما أثارته هذه الخطوة من جدل ونقاش في الأوساط الإسلامية، فتحت مجلة **العالم** الصادرة في لندن آنذاك ملفاً حول هذه القضية بقصد الحوار والنقاش حمل عنوان «هل تكسب الحركة الإسلاميّة من إثبات صفتها الإسلاميّة أم من التخلي عنها؟» كتب هذا التصور الدكتور محمد الهاشمي الحامدي سنة ١٩٩٢م.

وتعزّز هذا الموقف عند الإسلاميّين حين أعطت بعض الحكومات العربيّة هامشاً من الحريّات السياسيّة، واشترطت عدم جواز إدراج الصفة الدينيّة في العمل السياسي، وفي تسمية الأحزاب السياسيّة المعترَف بها.

ومن الذين قالوا بهذا الرأي الشيخ محفوظ نحناح في الجزائر الذي حبّذ ـ حسب قوله ـ لو أقدم أنصاره على حذف النسبة الإسلاميّة من حزبهم حركة المجتمع الإسلامي، لتجنّب الجدل بصفة نهائيّة حول موضوع احتكار الصفة الدينيّة، وتوظيف الإسلام لأغراض سياسيّة وحزبيّة.

جاء هذا الكلام في سنة ١٩٩٢م، وفي سنة ١٩٩٦م وبعد صدور قانون الأحزاب الجزائري، تحوّلت حركة المجتمع الإسلامي إلى حركة مجتمع السلم.

ومن الحركات الإسلاميّة التي تخلّت عن العنوان الإسلامي، حركة الاتجاه الإسلامي في تونس التي تحوّلت إلى حركة النهضة، والجماعة الإسلاميّة في شرق الجزائر التي تحوّلت كذلك إلى حركة النهضة، إلى جانب حركات أخرى.

والملاحظ أنّ هذه النماذج تنتمي جغرافيّاً إلى منطقة المغرب العربي، وهذا يدلّ على أنّ الحركات الإسلاميّة هناك أكثر مرونة وتقبّلاً للتغيّرات والتحوّلات من الحركات الإسلاميّة في المشرق العربي.

والجدير بالإشارة، أنّ هذا التغيّر ما كان من الممكن حصوله من قبل لدى الحركات الإسلاميّة، ولا مجرّد الاقتراب منه، أو التفكير فيه، الأمر الذي يدلّ على أنّ هذه الحركات باتت لديها من المرونة والاستعداد ما يجعلها تقدم على مثل هذه الخطوات، وتتقبّل مثل هذه التغيّرات.

سادساً: التحوّل إلى أحزاب سياسيّة

بعد زمن من الاشتغال بالعمل السياسي، والاحتكاك والتواصل المباشر مع الواقع السياسي بتعقيداته وتناقضاته، والانفتاح على القوى والأطراف والفئات السياسيّة الأخرى المختلفة، تقبّلت بعض الحركات الإسلاميّة التحوّل الهيكلي إلى نمط الأحزاب السياسيّة.

والحركات التي تبنّت هذه الخطوة ظهرت في بيئات سمحت بإمكانيّة المشاركة السياسيّة من خلال قانون يجيز تعدّدية الأحزاب، ويعطي حقّ العمل السياسي للأحزاب المعترَف بها قانونياً.

والذي أقنع هذه الحركات بتقبّل هذا التحوّل اعتقادها في أنّ هذه الخطوة سوف تكفل لها الحماية القانونيّة، والاعتراف السياسي والدستوري، وتشرّع لها حقّ العمل السياسي، وتسمح لها ببناء المؤسسات الخاصّة بها، وتفتح لها المزيد من الفرص الحيويّة التي تساعد على نموّها وتقدّمها اجتماعيّاً وسياسيّاً.

وتأكّدت هذه الخطوة نتيجة ما كان يعتمر في ذهنيّة هذه الحركات من إحساس بالغياب والتغييب ظلّ يمارس بحقها، واستمرّ لزمن غير قصير، واقتصر عليها في أكثر الأحيان، الأمر الذي حرّضها على ضرورة تدارك هذا الوضع وتجاوزه إلى غير رجعة.

ومن جهة أخرى، كان في تصوّر هذه الحركات أنّها بهذه الخطوة قادرة على أن تثبت جدارتها، وتقدّم نموذجاً سياسيّاً ينتسب إلى الحالة الإسلاميّة، ويتصف بالنزاهة والحيويّة والأخلاقيّة، وتبرز من خلاله كفاءاتها وخبراتها، وتمتحن برامجها، وأطروحاتها السياسيّة، والاقتصاديّة والاجتماعيّة، والثقافيّة، وتسهم في تحسين الأوضاع العامّة للمجتمع والأمّة.

والحركات الإسلاميّة التي أقدمت على هذه الخطوة كانت مهيّأة ذاتيّاً لهذا التحول، وذلك لاقتناعها بالعمل العلني والسلمي، ومن هذه الحركات حركة المجتمع الإسلامي في الجزائر التي أصبحت حركة مجتمع السلم، والجماعة الإسلاميّة في الجزائر كذلك التي أصبحت حركة النهضة، وجماعة الإخوان المسلمين في الأردن التي انبثق منها حزب جبهة العمل

الإسلامي، وحركة الاتجاه الإسلامي في تونس، التي تحوّلت إلى حزب النهضة، وهكذا الحال مع حركات وجماعات أخرى.

سابعاً: تحوّلات في مناهج التغيير

لعلّ من أهمّ الثغرات المنهجيّة في الفكر السياسي للحركات الإسلامية، ما ظهر واضحاً في العقود الأخيرة من القرن العشرين على مناهج التغيير الاجتماعي والسياسي عند هذه الحركات، المناهج التي اعتراها الغموض والإبهام، وضعف تناسق وترابط الأولويّات فيها، وذلك نتيجة عدم تقدير التناسب بين الإمكانيّات والقدرات المتوفّرة والمتاحة مع الخطط والبرامج والأهداف، ونقص الفهم الموضوعي، والتشخيص الشامل والدقيق لطبيعة المجتمع الذي تنتمي إليه هذه الحركات، وهذه هي العناصر الأساسيّة التي تتأسّس عليها مناهج التغيير عادة.

فبعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، الحدث الذي ألهم بقوّة الشعوب العربيّة والإسلاميّة، تبنّت بعض الحركات الإسلاميّة مناهج للتغيير في مجتمعات لا تناسبها مثل هذه المناهج على الإطلاق، واندفعت حركات أخرى باتجاه تصعيد وتيرة العمل، والانتقال به إلى مراحل متقدّمة، وفجأة وجدت بعض هذه الحركات نفسها في صدام عنيف مع السلطات في دولها، وبعد فترة من الزمن التفتت هذه الحركات إلى ذاتها ووجدت أنّها تسرّعت كثيراً في خطواتها، وغلبت عليها العاطفة، وانساقت مع الأحداث الصاخبة من دون تروٍّ، ومن ثَمّ أخذت تستعيد توازنها النفسي والسياسي، وأدركت أنها بحاجة إلى مراجعات ذاتيّة تتوقّف فيها عند مناهجها في العمل والتغيير.

ومع نهاية حقبة ثمانينيّات القرن العشرين أدخل العديد من الحركات الإسلاميّة تعديلات جوهريّة على مناهجها، الخطوة التي ما كان من الممكن الوصول إليها، والاقتناع بها من دون فرصة التجريب والتواصل الحي مع الواقع الموضوعي بتعقيداته وتناقضاته، الذي مثّل امتحاناً فعليّاً لمناهج هذه الحركات، وكانت النتيجة هي ضرورة إعادة النظر في هذه المناهج.

ومن ملامح التحوّل الذي حصل في مناهج التغيير، اعتماد التدرّج

بالجزء عوضاً عن فورية الكل، والتفكير بالقريب قبل التفكير بالبعيد، والعمل بالممكن بدل العمل بالمستحيل، والانتقال من المثاليّة إلى الواقعيّة، ومن العالميّة المُبهمة إلى الوطنيّة المحدّدة، ومن خيار الصدام مع الحكومات إلى خيار الحوار معها، ومن نهج المقاطعة إلى نهج المشاركة السياسيّة.. إلى غير ذلك.

لعلّ هذه أبرز اتجاهات التحوّل والتغيّر التي حصلت عند قطاع كبير من الحركات الإسلاميّة المعاصرة، وتركت تأثيراً واضحاً في نشاطها السلوكي، وفي رؤيتها لذاتها، ولحاضرها ومستقبلها، وهذه بالتأكيد ليست نهاية التحوّلات في مسيرة هذه الحركات.

الفصل السابع

النظام العالمي الجديد

أولاً: مفتتح

إن قضيّة النظام العالمي الجديد، من القضايا السياسيّة والدوليّة التي استقطبت الاهتمام بصورة نقديّة وسجاليّة، في تسعينيّات القرن العشرين، وعلى مستوى الأوساط الفكريّة والسياسيّة والاقتصاديّة كافة، وفي مختلف مراكز العالم، وهي القضيّة التي شغلت اهتمام العالم، وظلّ الحديث عنها يتجدّد ويتفاعل مع تسارع وتعاظم موجة التحوّلات والتغيّرات التي قلبت منظورات الرؤية إلى العالم، ولم يعد يُقسَم، ولأوّل مرة، بطريقة تقليديّة إلى معسكريْن متنافريْن، معسكر رأسمالي في الغرب، ومعسكر اشتراكي في الشرق.

وظلّت هذه القضية في دائرة النظر والتحليل والدرس وبمناهج وطرائق متعدّدة، وذلك لشدّة أهمّيتها وخطورتها، خصوصاً وأنّ موجة التحوّلات والتغيّرات بقيت مستمرّة ومتدفّقة، بحيث لا يمكن أن تتبلور الرؤية حولها إلا من خلال تتبّعها وملاحقتها وتكوين المعرفة بها، لأنّ الستار لم يسدَل معلناً عن الصورة المكتملة والنهائيّة لهذا النظام العالمي الجديد بملامحه السياسيّة، ومعالمه الاجتماعيّة، وعناصره الاقتصاديّة، وهويّته التاريخيّة والحضاريّة.

وعلى كلّ تقدير، فإنّ من الأهميّة بمكان، أن يحتلّ هذا الموضوع

مكانته في سلّم أولوليّات الاشتغال المعرفي، لأنّه يتطرّق إلى دراسة مفصل تاريخي هام، له تداعياته وتأثيراته العميقة والشاملة على مستقبليّات العالم، وعلى التاريخ الإنساني بصورة عامة.

هذا المفصل التاريخي يمثّل لحظةً تاريخيّة يلتقي عندها، ويتشابك فيها الماضي والحاضر والمستقبل، وهي لحظة ولادة الوضع الجديد عادة، الأمر الذي يستدعي لتكوين المعرفة به، المزيدَ من الوعي التاريخي، والبحث العلمي المركّز والعميق، بعيداً عن تشاؤمات الماضي، وتمنّيات المستقبل.

أمام هذه القضية الهامّة، ما هي رؤية الإسلاميّين، وكيف ينظرون إلى ما يسمى بالنظام العالمي الجديد؟ وما هي قراءاتهم وتحليلاتهم واستشرافاتهم؟

هذا ما نحاول استقراءه وتوثيقه بطريقة توصيفيّة وتحليليّة، وذلك بالعودة إلى مواقف ونصوص نخبة من الإسلاميّين الذين كانت لهم تصوّرات ووجهات نظر في هذا الشأن.

ثانياً: تصوّر النظام العالمي الجديد

الإسلاميّون في العالم العربي والإسلامي كانت لهم قراءاتهم الفكريّة والسياسيّة لقضيّة النظام العالمي الجديد، وهي قراءة ليست فريدة بطبيعة الحال، وقد تلتقي وتتقاطع مع قراءات الآخرين المختلفين معهم، وقد تختلف وتتباين، لكنّها قراءة لها أهمّيّتها بين القراءات، ولها اعتبارها، وتحظى باهتمام العالم، وذلك لما يمثّله الإسلاميّون من حضور سياسي ملحوظ، ومن قدرة على التأثير، ولثقلهم الاجتماعي والجماهيري الملموس.

ومن الواضح أن الإسلاميّين حالهم كحال غيرهم من النخب والجماعات الأخرى الذين تتعدّد قراءاتهم وتختلف وتتعارض أحياناً، فليس هناك قراءة واحدة متّحدة يتوافق عليها جميع الإسلاميّين، كانوا على هذا الحال دائماً وسيظلّون كذلك، وهذا يعني أنّنا أمام قراءات متعدّدة ومختلفة، وليس أمام قراءة واحدة، ومن يُرِدِ التعرّفَ على رؤية

الإسلاميّين فعليه العودة إلى هذه القراءات المتعدّدة والمختلفة.

وما ينبغي معرفته، أنّ بعض قراءات الإسلاميّين قد تتوافق أو تتقاطع جزئيّاً أو كليّاً مع قراءات تحسب على أطراف مغايرة في الأصول الفكريّة، في الوقت الذي قد تختلف فيه هذه القراءات مع قراءات لإسلاميّين آخرين، وذلك لأنّ المسألة مرتبطة أساساً بتشخيص موضوعات خارجيّة، وهذه الموضوعات بطبيعتها نسبيّة ومتغيّرة.

وفي ما يلي عيّنة من تصوّرات الإسلاميّين وتحليلاتهم لموضوع النظام العالمي الجديد، وفي هذا الشأن يرى الشيخ محمد مهدي شمس الدين أنّ «التطورات العميقة والخطيرة في النظام الدولي التي شهدتها السنوات الخمس الأخيرة نتيجة تصدّع المعسكر الشرقي، وانحسار الأيديولوجية الماركسيّة في أوروبا الشرقيّة والاتحاد السوفياتي، وما أدّى إليه هذا من تمركز القوة والسلطة في العالم الغربي، وخصوصاً في الولايات المتحدة الأمريكيّة، حيث يعاد بناء هذا النظام الدولي على أسس عسكريّة واقتصاديّة جديدة، أشدّ خطورة على العالم الثالث كله من النظام الدولي الذي كان سائداً في ظل ثنائيّة الاستقطاب بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، وما كان يؤمّل أن يحدث نتيجة للوحدة الأوروبية وهو كون النظام الدولي يتمحور على مراكز متعدّدة، حيث كان العالم الثالث يتمكّن من الاحتفاظ ببعض القدرة على الاستقلال، باستثمار موارده الاقتصاديّة وتنمية ذاته.

إنّ هذا الواقع الجديد في النظام الدولي، قد قلّل الاستقلال وامتلاك القرار لدى دول وشعوب العالم الثالث وحرمها من أية قدرة على المناورة. . . إنّ النظام الدولي الجديد سيعمل على تطويق الحركة الإسلاميّة للحيلولة دون نموّ دورها في العالم الثالث، وفي العالم الإسلامي بوجه خاص، وسيعمل على احتوائها في مشروع السيطرة الذي يتكوّن الآن»[1].

وفي تصوّر آخر، يرى الشيخ راشد الغنوشي، أنه بعد أحداث الخليج

---

(١) **الراصد** (بيروت) (شباط/ فبراير ١٩٩١).

برزت «ملامح واضحة لما يسمّى النظام الدولي الجديد، أشدّ فداحة ونكالاً من النظام الدولي القديم الذي قام لاستبعاد الإسلام وعلى أنقاضه، إرادة انفراد دولة واحدة، الانفراد بالسلطة والهيمنة على مصائر العالم انفراداً شموليّاً عسكريّاً، واقتصاديّاً، وإعلاميّاً، وسياسيّاً، على نحو تبدو معه الأمم المتحدة لأوّل مرّة منذ نشوئها حكومة حقيقيّة دوليّاً لها رئيس هو رئيس الولايات المتحدة الأمريكيّة، وسلطتها التشريعيّة المحكومة بالقرار الأمريكي ـ مجلس الأمن ـ وأدواتها التنفيذيّة: الجيش الأمريكي وسائر اللجان الأمميّة، ولها جهازها المالي: البنك الدولي وسائر المؤسسات الاقتصاديّة العملاقة، ولها جهازها الإعلامي العملاق... إنّ تحوّل الأمم المتحدة من حكومة الأمم المتحدة إلى حكومة الولايات المتحدة، أبرز مَعْلَمْ من معالم النظام الدولي الجديد.

أمّا مضمونه الفكري أو أيديولوجيّته أو دينه، فليس جديداً، إلا من حيث القوّة التي اكتسبتها أيديولوجيّة حقوق الإنسان من خلال السيطرة الأمريكيّة على العالم، ومحاولته تغليف هذه السيطرة الماديّة بغلاف أيديولوجي هو حقوق الإنسان... مطلوب للعالم الإسلامي في النظام الدولي الجديد، أكثر من أي وقت مضى، المراقبة الدقيقة لحركة تطوّره، لمنعها من التوجه صوب العلم والتقدّم والحريّة والقوة والطهر أي الإسلام بالخلاصة. ودفعه مقابل ذلك صوب مزيد من التجزئة والفتن الداخليّة والتخلّف والانحراف الديني والاستبداد السياسي والفساد الأخلاقي»[٢].

وعن تأثير الوضع العالمي الجديد على واقع وحاضر الإسلام يرى الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي «لا شكّ أن الذين يتفاءلون ممّا يرون من التغيّر الذي يجري في أوروبا الشرقيّة أو روسيا، سطحيّون في نظري، لأن هذا التغيّر الذي يجري ليس في صالح الإسلام، وصحيح أن سلاح الفكر الشيوعي قد تهاوى وتقطّع، ولكن منذ زمن طويل لم يكن للفكر الشيوعي تأثير فعّال، وهو سلاح صدئ قضت عليه حركة العلم منذ فترة طويلة، ولكن التغيّر الذي جرى قارب بين المعسكرين، وهما في سبيل أن

(٢) الغدير (بيروت)، السنة ٢، الأعداد ١٤ ـ ١٦ (حزيران/ يونيو ١٩٩١).

يتّحدا وكلاهما ينظر نظرة عداء للإسلام، والشيء المتوقّع والذي نحن على خوف منه، هو أنّ المعسكريْن ربما يتعاونان بل يتّحدان، في سبيل مواجهة الإسلام والوقوف بوجهه»[٣].

ومن جهته يرى الدكتور محمد المسير، من علماء الأزهر، أنّ العالم ما زال «يسير بعقليّة المستعمر الغاصب الذي يريد أن يسود على العالم، وينبغي أن لا نخدع بهذه الحقيقة، والعالم اليوم عالم ماديٌّ وقائم على المصالح الاقتصاديّة والاستعمار الجديد. وبالتالي فالأمّة الإسلاميّة إذا لم تكن على هذا المستوى ستضيع، لأنّ إذا انتهى الخلاف بين الشرق والغرب فهو موجّه الآن إلى الإسلام والمسلمين»[٤].

أما السيد محمد حسن الأمين فيرى أن «النظام الدولي الجديد ليس منظومة حاسمة من القيم والقوانين والشرائع الدوليّة، بل ترجمة لميزان القوى العالمي الجديد، وتثبيتاً لنتائج الانتصارات والهزائم، والتعامل معها بوصفها حقائق دولية»[٥].

وفي هذا النسق يرى الشيخ سيد بركة من فلسطين أننا «اليوم كبشر نعيش نهاية دورة حضاريّة من خلال ما يسمّى بالنظام العالمي الحالي، لندخل والعالم دورة حضاريّة جديدة بنظام عالمي مختلف الدوافع والغايات، وبمناخ من القيم تختلف تماماً عن هذا المناخ السائد. إنّ النظام الحالي نظام إمبريالي استكباري قائم على ترتيبات متجدّدة دوماً تضمن نهب، وإلحاق، الأطراف في العالم بالمركز، أي بشقّيْه الرأسمالي والاشتراكي، وكلّما ضعفت قبضته على الشعوب والبلدان المستعمرة تهدّد وجوده من الأساس، وهذا ما تحاول أمريكا الآن باسم المعسكر الرأسمالي أن تتحاشاه، وذلك بإعادة إنتاج النظام الاستكباري، أي إعادة ترتيب العالم بأسره، خصوصاً بعدما أخذت حركة الشعوب في المنطقة منحىً يهدّد التركيبة القائمة، ويؤكّد ضعف وعجز وكلاء سايكس ـ بيكو عن القيام بالدور الإخضاعي السابق نيابة عن الغرب، فكان لا بدّ من النزول للميدان

(٣) **العالم** (لندن) (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠).

(٤) **كيهان العربي** (طهران) (٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٩١).

(٥) **البلاد** (بيروت) (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩١).

بأسلوب استعماري قديم جديد، وهو أسلوب القمع والإخضاع بالقوة»[٦].

وتناغماً مع هذا المنحى يرى الدكتور محمد مورو من مصر أن «هذا النظام سيكرّس القيم البشعة للحضارة الغربيّة، على اعتبار أنّ الولايات المتحدة الأمريكيّة هي آخر تمثيل لتلك الحضارة، وكأسوأ ما يكون، فما بالك إذا كان الأصل الحضاري أيضاً بشعاً وقائماً على العنف والنهب والقهر؟»[٧].

والملاحظ بصورة عامة على هذه التصوّرات أنّ هناك تشابهات وتوافقات كبيرة بين الإسلاميّين في رؤيتهم وتحليلاتهم لقضيّة النظام العالمي الجديد.

ثالثاً: أنماط التعامل مع النظام العالمي الجديد

في ضوء تلك التصوّرات والتحليلات وفي سياقاتها وأرضيّاتها تحدّدت رؤية الإسلاميّين لأنماط التعامل حاضراً ومستقبلاً مع النظام العالمي الجديد.

وفي هذا النطاق، وحين يوجّه الشيخ محمد مهدي شمس الدين خطابه إلى الحركات الإسلاميّة المعاصرة، يرى أنه، في ظل النظام العالمي الجديد، «يقتضي أن تكون عمليّة إدارة الصراع على أعلى درجة من الوعي والانضباط والعقلانيّة، التي تحول دون السقوط في فخ التسرّع والانفعال والسطحيّة وسياسة ردود الأفعال، وهي ظواهر اتّسم بها سلوك بعض أطراف الحركة الإسلاميّة في بعض البلاد الإسلاميّة، ربما نتيجة للحماس الزائد وعدم التجربة، الأمر الذي أدّى إلى انتكاسات في علاقات الحركة الإسلاميّة في ما بين فصائلها وأجنحتها، وفي علاقاتها ككلّ مع المجتمعات الأهليّة الإسلاميّة، كما في علاقاتها مع الجهات السياسيّة غير الإسلاميّة»[٨].

وعندما يتساءل الشيخ راشد الغنوشي «ما العمل إزاء تحدّيات ومخاطر

---

(٦) **الراصد** (آذار/ مارس ١٩٩١).

(٧) **العالم** (تموز/ يوليو ١٩٩١).

(٨) **الراصد** (آذار/ مارس ١٩٩١).

النظام العالمي الجديد؟، يجيب أنّ هذا الوضع يستدعي النهوض بالخطوات التالية:

أولاً: تعبئة قوى الأمّة الفاعلة، ووضعها على طريق النهضة والحضارة والعزّة لإنقاذ البشرية، تلك هي الوظائف الأساسيّة لهذه التعبئة الشيطانيّة الدوليّة ضدّ أمّة الإسلام.

ثانياً: بقدر توبة أمّتنا إلى الله وإقبالها على التطهّر والفعل الحضاري الجادّ المنظّم الموحّد، يبعث الله في صفوف وقلوب الحلف الشيطاني من كمّيّات وهن ورعب وتباغض وتباعد.

ثالثاً: ليس أمام أمتنا إزاء المصير الرهيب الذي أعدّه وينفّذه الحلف الشيطاني الدولي لتدمير ما تبقّى من كيانها، ووأد كل أمل لنهضتها، ليس أمامها من عاصم غير الإيمان والعلم، غير الجهاد **﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾**[٩]، الجهاد بكل معانيه ومستلزماته، الجهاد بمعنى المجاهدة النفسيّة ضدّ أهوائنا حتى نُخلص لله، وضدّ عوامل التفرق في صفوف المؤمنين، الجهاد الفكري لتحرير الدماء التي تجري في شرايين أمتنا، أي الثقافة، من كلّ الآثار المدمِّرة للغزو الفكري الغربي، وهو في المحصّلة يهودي المنابع والأصول، وذلك من خلال صناعة فكر سياسي مستوعب لعصره في إطار استعلاء الإيمان، وهنا ثقافة عامّة تتّضح بفهم الإسلام، وتنهل من معينها، لتفصل من ذلك نمط حياتنا الاقتصادي والفني والتشريعي، وسائر علاقتنا وعوائدنا»[١٠].

أما الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي فيرى أنّ «على المسلمين أن يكونوا على حذر من ذلك، لا أقول إن المسلمين ضعفاء وغير قادرين على مواجهة تيّار يتكوّن من معسكرين، شرقي وغربي، بل أقول إنّ عليهم أن لا يصفّقوا كثيراً لهذا الذي وقع، وأن يأخذوا حذرهم، وأن يزيدوا من اعتمادهم على الله سبحانه وتعالى، ومن تمسّكهم بحبل الله والتجائهم

---

(٩) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٣٦.

(١٠) **الغدير**، السنة ٢، الأعداد ١٤ ـ ١٦ (حزيران/ يونيو ١٩٩١).

إليه، فإن فعلوا، فإنّ قوى الشرّ مهما طغت وتجبّرت فإنّها لن تستطيع أن تقف بوجه الإسلام»[١١].

ومن زاوية أخرى يرى الدكتور محمد المسير «نحن في حاجة إلى أن تكون لنا سوق اقتصاديّة واحدة، من الغريب أنّنا نصلي على سجّادة صلاة مصنوعة بالصين الشيوعية، ودون أن تكون هناك سجّادة مصنوعة بأيد مسلمة إلا قليلاً، كانت تأتي من كوريا واليابان والصين فننسجها. ملابس الإحرام أيضاً كانت تأتي من اليابان والدول التي لا تدين بالإسلام، فهم عرفوا كيف يجمعون طاقاتهم، نحن لا تنقصنا الأموال ولا الثروات ولا الكفاءات فما ينقصنا القيادة المسلمة الرشيدة»[١٢].

ومن جهته وحين يوجّه خطابه إلى المثقّفين في المجال العربي والإسلامي يرى السيد محمد حسن الأمين أن المثقّفين العرب مُطالَبون اليوم «بصياغة حداثة عربيّة أو مفهوم للحداثة عربي إسلامي، حتى لا يظلّ الواقع الثقافي نهباً للصيغ غير البريئة التي تروّج في واقعنا الثقافي طبقاً لآخر صورة عن الحداثات الغربيّة ونظرياتها»[١٣].

وعن أهمّيّة أن يكون هناك مشروع في مواجهة تحدّيات النظام العالمي الجديد يرى الدكتور فتحي يكن أن «عدم وجود مشروع إسلامي موحّد يجعل الحركة الإسلاميّة غير متكافئة في المرحلة الراهنة مع حجم التحدّي الذي فرضته القوى الدوليّة ومواجهتها، كما يتطلّب وجود مشروع يلحظ أمراً جوهريّاً، هو الوصول بالقرار الإسلامي إلى مستوى القمة، أي إنّه يتوجب تفعيل دور الأنظمة العربية الإسلاميّة، وبالتالي تكريس إمكانيّاتها البشريّة والماليّة على امتداد العالم العربي والإسلامي لصالح المشروع الجامع»[١٤].

إلى جانب هذه التصوّرات، هناك من يرى أنّنا في العالم الإسلامي ينبغي أن نكرّس طاقاتنا الفكريّة والروحيّة لمعالجة مسبّبات مشاكلنا الذاتيّة

---

(١١) **العالم** (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠).

(١٢) **كيهان العربي** (٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٩١).

(١٣) **البلاد** (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩١).

(١٤) **البلاد** (نيسان/ أبريل ١٩٩١).

التي تبدأ من التخلّف والتبعيّة والاستبداد، قبل الالتفات والانشغال بما يسود العالم من نظام جديد، أو من تغيّرات عالميّة، وذلك على خلفيّة أنّ مشكلتنا ترجع في جذورها إلى أصول داخليّة، وما العوامل الخارجية إلا تداعيات ونتائج تابعة ومستفيدة من هذه المسببات الداخليّة، وحين نتمكن من التغلّب على جذور مشاكلنا فعندئذ سنتمكن من التعامل الشجاع مع القوى العالميّة، وسوف تتغيّر رؤيتنا إلى العالم، ورؤية العالم إلينا.

رابعاً: قواسم ومحدّدات مشتركة

عند النظر في تلك القراءات والتصوّرات والتحليلات يمكن التوصل بسهولة إلى قواسم مشتركة، مثّلت محدّدات الرؤية عند الإسلاميّين لقضيّة النظام العالمي الجديد، وأنماط التعامل معه، من هذه القواسم والمحدّدات:

١ ـ إنّ العالم يتّجه ويتحوّل من نظام متعدّد الأقطاب إلى نظام القطب الواحد، وباتجاه الانفراد الأمريكي في السيطرة على العالم، والتحكّم به اقتصاديّاً وسياسيّاً وعسكريّاً.

٢ ـ إنّ النظام العالمي الجديد لا يعني التحوّل في قيم ومبادئ وأخلاقيّات دول الشمال الكبرى، بحيث يتغيّر تعامل هذه الدول مع دول العالم الثالث أو العالم الإسلامي، ويكون بعيداً عن ذهنيّة الهيمنة والتعالي والاستغلال، بقدر ما هو استمرار للنظام القديم، ولعقليّة المركزيّة الأوروبيّة، وإن كان بلافتات جديدة.

٣ ـ في ظلّ النظام العالمي الجديد، ستتضاعف التحدّيات تجاه الإسلام والعالم الإسلامي، وبعد سقوط الشيوعيّة سوف يتّجه الغرب نحو البحث عن عدو جديد، والعدوّ الجديد الجاهز أمامه هو الإسلام، وذلك لاعتبارات كثيرة تاريخيّة وثقافيّة وسياسيّة، ولأنّه الدين الأكثر صعوداً في العالم، والأقوى حضوراً في مجال العلاقات الدوليّة، والأشدّ ممانعة في وجه المشروع الغربي.

٤ ـ إنّ النظام العالمي الجديد في ظلّ السيطرة الأمريكيّة سوف يعمل على تطويق ومحاصرة الحركات الإسلاميّة، وحركات التحرّر في دول العالم

الثالث، وتضييق الخناق عليها، وذلك لما تمثّله هذه الحركات من جبهة ممانعة في وجه المشروع الأمريكي وتمدّده في المنطقة العربيّة والإسلاميّة.

٥ ـ إن تصدّع الماركسية وسقوط الشيوعيّة كأيديولوجيا ومذهب فلسفي ليس بالضرورة في مصلحة الإسلام والمسلمين كما يظن بعضهم، مع ما كانت تمثّله هذه الأيديولوجيا من مواجهة فكريّة حادّة وعنيفة تجاه الإسلام.

وفي هذا الشأن يرى الأستاذ فهمي هويدي أنّ «هناك من يقول بأن العالم الإسلامي مستفيد من انهيار الشيوعيّة، وهي مقولة أتشكّك فيها إلى حد كبير، ذاهباً إلى أنّ المسيحية هي المستفيدة وليس الإسلام، لسبب أساسي هو أنّ للمسيحيّة مؤسّسة أو مؤسّسات تعمل لها، فضلاً عن أن تراجعات الشيوعيّة حدثت في مجتمعات هي مسيحية في الأساس. ولسنا نجد فيما نرى مؤسسات مسلمة ثقافيّة أو تبشيريّة مؤهّلة لكي تملأ الفراغ الناشئ عن سقوط الدعوة إلى الإلحاد أو تراجعها. وربما غاية ما يمكن أن يقال في هذا الصدد إن انهيار الأنظمة الشيوعية من شأنه أن يخفّف الضغط على ملايين المسلمين الذين يعيشون في ظل تلك الدول، وهو ما حدث بشكل نسبي في الاتحاد السوفياتي»[١٥].

٦ ـ إنّ النظام العالمي الجديد والمتغيّرات العالميّة يفرضان على العالم الإسلامي تحوّلات عميقة وشاملة تمتدّ من الاقتصاد والسياسة والثقافة، إلى الأبعاد الروحيّة، وإلى مناهج التفكير ونظم المعرفة، كشروط أساسيّة لا بدّ منها في مواجهة تحدّيات الوضع العالمي الجديد، وللتكيّف مع التغيّرات المتسارعة والمتعاظمة، والاستفادة من الفرص المتاحة، والمكتسبات الممكنة، والتحصّن من المخاطر المحدقة.

سادساً: نقد وتحليل

أمام هذه التصوّرات والتحليلات التي كشفت عن قراءات بعض الإسلاميّين في المجال العربي، تجاه هذا الموضوع الهام، يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

---

(١٥) فهمي هويدي، «العالم الإسلامي.. مكوّناته وفعاليّاته في القرن الحادي والعشرين،» **منبر الحوار** (بيروت)، السنة ٥، العدد ١٩ (خريف ١٩٩٠)، ص ١٩.

١ ـ ما زال الإسلاميّون بحاجة إلى مزيد من الدراسة العلميّة، والبحث المعمّق لمسألة النظام العالمي الجديد، وما رافقها من تغيّرات وتحوّلات أصابت العالم بالحيرة والدهشة، فلا يمكن إعطاء رأي جازم يفترض أن يتّصف بالدقّة والشمول، لقضيّة لم تكتمل أبعاد صورتها بشكل نهائي، وفي هذا النطاق تقدّمت إيران آنذاك باقتراح لمنظمة المؤتمر الإسلامي يدعو إلى عقد اجتماع قمّة يخصّص لتدارس موضوع النظام العالمي الجديد.

٢ ـ يبدو أنّ بعض تلك التصورات تأثّرت بأجواء الانفعال السياسي التي سادت المجال العربي خلال أزمة الخليج الثانية في تسعينيّات القرن العشرين، وبعض التصوّرات الأخرى كانت متأثّرة بانفعالات تاريخيّة ترجع إلى أزمنة الصراع مع الغرب في المرحلتين الصليبيّة والاستعماريّة، الأمر الذي جعل هذه التصوّرات تتّسم بالأحاديّة والنظرة السلبيّة المفرطة، دون الالتفات إلى ما يمكن أن يحمله النظام العالمي الجديد من عناصر إيجابية.

٣ ـ أكّدت تلك التصوّرات أنّ النظام العالمي الجديد سوف يعمل على تطويق الحركات الإسلاميّة، وحركات التحرّر الوطني، ولن يسمح لدول العالم الإسلامي، وبلدان العالم النامي بالنهوض والتقدّم، وتبنّي مشاريع التنمية المستقلّة، والحقيقة أنّه مهما اتصف هذا النظام بالسيطرة والضبط والتحكم، إلا أنه لن يخلو من ثغرات وفجوات، ونقاط ضعف.

وفي هذا الصدد يرى السيد محمد حسين فضل الله أنّ «طبيعة التفرّد الأمريكي بالعالم أوجد مشاكل كثيرة للإسلاميّين، لكن لا نعتقد أنّها المشاكل التي يمكن أن تسقط كلّ الفرص التي قد يكتشفونها في حركتهم الجهاديّة والسياسيّة، لأنّ هناك أكثر من ثغرة في الجدار الأمريكي يمكن أن يكتشفها الإسلاميّون، ويتعاملون معها، كي يتمّ توسيع الثغرات ولو بعد حين، وهذا ما يستطيع الإسلاميّون أن يعيشوه من خلال الروحيّة العقديّة التي تنفتح على الله من خلال ما طرحه القرآن الكريم من السنن الكونيّة التي تؤكد أنّه لا يمكن للعالم أن يخضع لقوة واحدة مستمرة»[١٦].

---

(١٦) **البلاد** (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩١).

٤ ـ ركّزت أغلب تلك التصوّرات على منحى التعبئة والتحريض، وعلى أسلوب المواجهة والممانعة، في حين أنّ الجانب الأهمّ تجاه هذه القضايا المصيريّة الكبرى، ينبغي أن يتركّز في بلورة الأفكار الكبرى التي تستشرف آفاق المستقبل، وتكون مشاريع للنهوض، فلا يكفي التعامل مع النظام العالمي الجديد بالتعبئة والتحريض فقط، بل لا بدّ من الخطط والمشاريع الحضاريّة والمستقبليّة.

٥ ـ أمام هذه التغيّرات العالميّة، هل ستواكبها تغيّرات نوعيّة في داخل الحركات الإسلاميّة، وفي الدول والمجتمعات الإسلاميّة، وأمام النظام العالمي الجديد، هل سنسمع عن نظام جديد في الحركات الإسلاميّة، وفي الدول والمجتمعات الإسلاميّة؟ ليس هذا من باب الانفعال ورد الفعل، وإنما هو من باب الفعل والضرورة الفعليّة.

المراجـع العربيـة

كتب

ابن بيه، عبد الله. **فتاوى فكريّة**. جدة: دار الأندلس، ٢٠٠٠.

ابن زكريا، أحمد بن فارس. **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون. قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨.

أبو زهرة، محمد. **تاريخ المذاهب الإسلامية**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦.

أبو شقّة، عبد الحليم. **تحرير المرأة في عصر الرسالة**. الكويت: دار القلم، ١٩٩٠.

أبو المجد، أحمد كمال. **رؤية إسلامية معاصرة.. إعلان مبادئ**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢.

أسد، محمد. **منهاج الإسلام في الحكم**. ترجمة منصور محمد ماضي. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨.

إسماعيل، فادي. **الخطاب العربي المعاصر.. قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة**. بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٣.

أمالي الطوسي. ج ٢.

الأنصاري، محمد جابر. **تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي**. ليماسول، قبرص: دلمون للنشر، [د. ت.].

بن نبي، مالك. **تأملات**. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٧.

ـــــ . **حول الديمقراطيّة والإسلام**. تونس: [د. ن.]، ١٩٨٣.

الترابي، حسن. **الحركة الإسلامية في السودان.. التطوّر والكسب والمنهج**. الخرطوم: [د. ن.]، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.

ـــــ . **نظرات في الفقه السياسي**. الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، ١٩٨٨.

التسخيري، محمد علي. **حقوق الإنسان بين الإعلانيْن الإسلامي والعالمي**. بيروت: دار الثقلين، ١٩٩٥.

الجابري، محمد عابد. **التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

ـــــ . **الديمقراطيّة وحقوق الإنسان**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢)

جلبي، خالص. **في النقد الذاتي.. ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي. الرياض: أكاديميّة نايف العربية للعلوم الأمنية، ٢٠٠١.

حقوق الإنسان: دراسة النص وتحديات الواقع. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨.

حقوق الإنسان في الإسلام: مقالات المؤتمر السادس للفكر الإسلامي. طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، ١٩٨٨.

حقوق الإنسان في الفكر العربي: دراسات في النصوص. محمد عابد الجابري [وآخ.]؛ تحرير سلمى الخضراء الجيوسي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

حمود، محمد العبد. **الحداثة في الشعر العربي المعاصر**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.

حيدر، خليل علي. **مستقبل الحركة الدينيّة**. الكويت: المركز الوطني للمعلومات والأبحاث، ١٩٨٥.

ـــــ . ـــــ . الكويت: شركة كاظمة، ١٩٨٥.

خاتمي، محمد. **المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال**. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٧.

خالد، خالد محمد. **الديمقراطية.. أبداً**. القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨.

الخميني، روح الله الموسوي. **ريادة الفقه الإسلامي ومتطلّبات العصر**. بيروت: دار الهادي، ١٩٩٢.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **مفردات ألفاظ القرآن**. دمشق: دار القلم، ١٩٩٢.

رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩.

ـــــ . **حقوق النساء في الإسلام**. تحقيق، تعليق محمد ناصر الدين الألباني. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

الريس، ضياء الدين. **النظريات السياسية الإسلامية**. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

الزحيلي، وهبة. **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**. دمشق: دار الفكر، ١٩٩١.

الزهراني، جمعان عائض. **أسلوب جديد في حرب الإسلام**. مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ١٩٨٩. (سلسلة دعوة الحق؛ ٨٩)

السيد، أحمد لطفي. **تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥.

السيد، رضوان. **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات.** بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

الشرفي، عبد المجيد. **الإسلام والحداثة.** تونس: الدار التونسية، ١٩٩١.

شفيق، منير. **الإسلام في معركة الحضارة.** بيروت: دار الناشر؛ تونس: دار البراق، ١٩٩١.

ــــ . **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات.** بيروت: دار الناشر، ١٩٩١.

شمس الدين، محمد مهدي. **أهليّة المرأة لتولّي السلطة.** بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٥.

ــــ . **حق العمل للمرأة.** بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ٢٠٠١.

ــــ . **الستر والنظر.** بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٤.

ــــ . **في الاجتماع السياسي الإسلامي.. محاولة تأصيل فقهي وتاريخي.** بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٩٢.

ــــ . **مسائل حرجة في فقه المرأة.** بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٤.

شهري، محمد ري. **ميزان الحكمة.** بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٥.

الشيرازي، محمد. **الفقه ـ كتاب السياسة.** بيروت: دار العلوم، ١٩٨٧.

ــــ . **كتاب الحقوق.** بيروت: دار العلوم، ١٩٨٩.

صعب، حسن. **تحديث العقل العربي.** بيروت: دار العلم للملايين، [د. ت.].

عبد الخالق، عبد الرحمن. **المسلمون والعمل السياسي.** الكويت: [د. ن.، د. ت.].

عبد السلام، فاروق. **الإسلام والأحزاب السياسية.** القاهرة: مكتبة قليوب، ١٩٨٧.

عثمان، محمد فتحي. **حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢.

عزت، هبة رؤوف. **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية**. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥.

العقّاد، عباس محمود. **الديمقراطيّة في الإسلام**. بيروت: المكتبة العصرية، [د. ت.].

ـــــ . ـــــ . القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤.

العلواني، طه جابر. **إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات**. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١.

عمارة، محمد. **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥. (عالم المعرفة؛ ٨٩)

العوّا، محمد سليم. **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٨.

ـــــ . **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**. القاهرة: دار الشروق، [د. ت.].

غارودي، روجيه. **من أجل حوار الحضارات**. ترجمة ذوقان قرقوط. بيروت: دار النفائس، ١٩٩٠.

الغزال، إسماعيل. **القانون الدستوري والنظم السياسية**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨٢.

الغزالي، محمد. **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**. القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٦٣.

ـــــ . **السنّة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠.

غليون، برهان. **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربيّة بين السلفيّة والتبعيّة**. القاهرة: مكتبة مدبولي، [د. ت.].

ـــــ . ـــــ . بيروت: دار التنوير، ١٩٨٧.

الغنوشي، راشد. **الحريّات العامة في الدولة الإسلاميّة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٣.

ـــــ . **مقاربات في العلمانيّة والمجتمع المدني**. بيروت: المؤسسة الإسلاميّة، ١٩٩٩.

ـــــ . ـــــ . لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، ١٩٩٩. (سلسلة مقاربات في الفكر السياسي المعاصر؛ ١)

الفيروزآبادي. **القاموس المحيط**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦.

فضل الله، مهدي. **الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧.

فضل الله، محمد حسين. **الحركة الإسلاميّة.. قضايا وهموم**. بيروت: دار الملاك، ١٩٩٠.

الفنجري، أحمد شوقي. **الحرية السياسية في الإسلام**. الكويت: دار القلم، ١٩٧٣.

القاعود، حلمي. **الحداثة تعود**. الرياض: دار المعراج، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

القرضاوي، يوسف. **أين الخلل؟**. تونس: مكتبة الجديد، ١٩٨٨.

ـــــ . **فتاوى معاصرة**. المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٣.

القرني، عوض. **الحداثة في ميزان الإسلام**. القاهرة: دار هجر، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

قطب، سيد. **في ظلال القرآن**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

المبارك، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربيّة**. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠.

المباركفوري، صفي الرحمن. **الأحزاب السياسية في الإسلام**.

متولي، عبد الحميد. **مبادئ نظام الحكم في الإسلام**. الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٤.

المجلس الإسلامي: دعوته ومنهاجه (كتاب تعريفي). لندن: [د. ن.]، ١٩٨٢.

المجلسي. **بحار الأنوار**. ج ١.

محمود، زكي نجيب. **تجديد الفكر العربي**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢.

المدرسي، محمد تقي. **من هدى القرآن**. طهران: دار الهدى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.

مطهري، مرتضى. **الإسلام ومتطلبات العصر**. ترجمة علي هاشم. بيروت: دار الأمير، ١٩٩٢.

ـــــ . **مسألة الحجاب**. بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٨.

منّاع، هيثم. **الإمعان في حقوق الإنسان**. دمشق: دار الأهالي، ٢٠٠٠.

النحوي، عدنان. **الحداثة من منظور إيماني**. الرياض: دار النحوي، [د. ت.].

النفيسي، عبد الله. **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية.. أوراق في النقد الذاتي**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩.

هانتنغتون، صموئيل، **صدام الحضارات**. بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٥.

هوفمان، مراد. **الإسلام هو البديل**. ترجمة محمد مصطفى مازح. بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٣.

يكن، فتحي. **أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١.

دوريـات

إبراهيم، حسنين توفيق. «حقوق الإنسان في الكتب والرسائل الجامعية وبعض الدوريات العربية.» **منبر الحوار** (بيروت): السنة ٣، العدد ٩، ربيع ١٩٨٨.

الأمين، محمد حسن. «الديمقراطية رؤية إسلامية.» **العالم** (لندن): شباط/ فبراير ١٩٩٢.

الإنسان (باريس): السنة ١، العدد ١، نيسان/أبريل ١٩٩٠؛ السنة ١، العدد ٢، آب/أغسطس ١٩٩٠.

البلاد (بيروت): نيسان/ أبريل ١٩٩١؛ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩١.

بوزيد، بومدين. «الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة.» **المستقبل العربي**: السنة ١٦، العدد ١٨٠، شباط/ فبراير ١٩٩٤.

التوحيد (طهران): السنة ١٠، العدد ٥٦، كانون الثاني/ يناير ١٩٩١.

«حوار حول التعدّدية الحزبية.» **المسلمون** (لندن): ١ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣.

الخياط، عبد العزيز. «التعدّدية من وجهة نظر إسلامية.» **اللواء** (عمان، الأردن): ٢١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢.

الداماد، مصطفى المحقق. «حقوق الإنسان: رؤية مقارنة بين الإسلام والغرب.» **التوحيد** (طهران): السنة ١٥، العدد ٨٥، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٦.

الراصد (بيروت): شباط/ فبراير ١٩٩١؛ آذار/ مارس ١٩٩١.

سعيد، إدوارد. «صراع الحضارات أو خلافات في التعريف.» **الحياة**: ١٧/ ٢/ ١٩٩٥.

السفير (بيروت): ١٨/ ٥/ ١٩٩٣؛ ٢٧/ ٤/ ١٩٩٤.

شرابي، هشام. «المثقفون العرب والغرب في نهاية القرن العشرين.» **المستقبل العربي**: السنة ١٦، العدد ١٧٥، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣.

الشرق الأوسط (لندن): ٦/ ١١/ ١٩٩٢؛ ١٠/ ١/ ١٩٩٣.

الشعب (القاهرة): ١٧/ ٧/ ١٩٩٠.

شمس الدين، محمد مهدي. «الاجتهاد في الإسلام.» **الاجتهاد** (بيروت): السنة ٣، العدد ٩، خريف ١٩٩٠.

ـــــ . «حوار فكري.» **الكلمة** (بيروت): السنة ١، العدد ٥، خريف ١٩٩٤.

العالم (لندن): أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠؛ تموز/ يوليو ١٩٩١؛ ٢٤ آب/ أغسطس ١٩٩١؛ ٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩١؛ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١؛ شباط/ فبراير ١٩٩٢؛ أيار/ مايو ١٩٩٢.

العربي (الكويت): السنة ١١، العدد ٣٥٤، أيار/ مايو ١٩٨٨؛ السنة ٣٥، العدد ٤٠٣، حزيران/ يونيو ١٩٩٢.

عمارة، محمد. «الإسلام والتعدّدية الحزبية.» **العربي** (الكويت): السنة ٣٥، العدد ٤٠٣، حزيران/ يونيو ١٩٩٢.

العوّا، محمد سليم. «التعدّدية السياسيّة من منظور إسلامي.» **الإنسان** (باريس): السنة ١، العدد ٢، آب/ أغسطس ١٩٩٠.

الغدير (بيروت): السنة ٢، الأعداد ١٤ ـ ١٦، حزيران/ يونيو ١٩٩١.

فصول: السنة ٤، العدد ٣، ١٩٨٤.

فضل الله، محمد حسين. «الإسلام والديمقراطية.» **البلاد**: كانون الثاني/ يناير ١٩٩١.

ـــــ . «الحركة الإسلامية.. قضايا وهموم.» **المنابر** (بيروت): السنة ٦، العدد ٦٦، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢. (منح الصلح)

ـــــ . «قراءة إسلاميّة لمفهومي الحرية والديمقراطية في الجانب الفكري الحضاري.» **المنطلق** (بيروت): العدد ٦٥، نيسان/ أبريل ١٩٩٠.

كيهان العربي (طهران): ٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٩١.

المجلة (لندن): العدد ٧٧١، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤.

المنطلق (بيروت): العدد ٦٥، نيسان/أبريل ١٩٩٠.

«ندوة الإسلام والحداثة.» **العالم** (لندن): ٧ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٩.

هويدي، فهمي. «الإسلام والديمقراطية.» **المستقبل العربي** (بيروت): السنة ١٥، العدد ١٦٦، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢.

ـــــ . «التعدّدية والمعارضة في الإسلام.» **العربي**: السنة ١١، العدد ٣٥٤، أيار/ مايو ١٩٨٨.

ـــــ . «العالم الإسلامي.. مكوّناته وفعاليّاته في القرن الحادي والعشرين.» **منبر الحوار** (بيروت): السنة ٥، العدد ١٩، خريف ١٩٩٠.

الوحدة (المغرب): السنة ٧، العدد ٧٥، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠.

الوطن (الكويت): ١٣/ ١٠/ ١٩٨٥.

ندوات، محاضرات

التعدّدية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي. عمّان: منتدى الفكر العربي، [د. ت.].

الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة. الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

الحوار القومي ـ الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. معدو أوراق العمل طارق البشري... [وآخ.]. بيروت: المركز، ١٩٨٩.

فائق، محمد. «حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية.» محاضرة ألقيت في بيروت على هامش معرض الكتاب العربي، الثاني من كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٨م.

مستقبل العمل الإسلامي.. الحركة الإسلامية في ظل التحوّلات الدولية وأزمة الخليج. شيكاغو: المؤسسة المتحدة للدراسات، ١٩٩١.

صدر للمؤلّف

١ ـ **الحركة الإسلاميّة ومعالم المنهج الحضاري**. ط ١. بيروت: دار البيان العربي، ١٩٩١.

٢ ـ **تحوّلات الفكر والثقافة في الحركة الإسلاميّة**. ط ١. بيروت: دار البيان العربي، ١٩٩٢.

٣ ـ **مالك بن نبي ومشكلات الحضارة**. ط ١. بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٢؛ وط ٢. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨.

٤ ـ **الحركة الإسلامية وآفاق العمل الفكري**. ط ١. بيروت: دار البيان العربي، ١٩٩٣.

٥ ـ **الوحدة والتعدّدية والحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر**. ط ١. بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٤.

٦ ـ **الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد**. ط ١. بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٤.

٧ ـ **خطاب الوحدة الإسلامية: مساهمات الفكر الإصلاحي الشيعي**. ط ١. بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٦.

٨ ـ **الإسلام والغرب.. الحاضر والمستقبل**. ط ١. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨، بالاشتراك مع: تركي علي الربيعو. سلسلة حوارات لقرن جديد؛ وط ٢، ٢٠٠١.

٩ ـ **الجامع والجامعة والجماعة: دراسة في المكونات المفاهيميّة والتكامل المعرفي**. ط ١. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨؛ وط ٢. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٧.

١٠ ـ **المسألة الحضاريّة: كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغيّر؟**. ط ١. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩؛ وط ٢. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨.

١١ ـ **الفكر الإسلامي: قراءات ومراجعات**. ط ١. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٩.

١٢ ـ **محنة المثقّف الديني مع العصر**. ط ١. بيروت: دار الجديد، ٢٠٠٠؛ وط ٢. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٦.

١٣ ـ **الفكر الإسلامي: تطوّراته ومساراته المعاصرة**. ط ١. قم: إيران ـ كتاب قضايا إسلاميّة معاصرة، ٢٠٠٠؛ وط ٢. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١.

١٤ ـ **الإسلام والمرأة.. تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١؛ وط ٢. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨.

١٥ ـ **من التراث إلى الاجتهاد.. الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد**. ط ١. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤.

١٦ ـ **المسألة الثقافيّة.. من أجل بناء نظريّة للثقافة**. ط ١. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥؛ وط ٢. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٠.

١٧ ـ **نحن والعالم.. من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالم**. ط ١. الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، سلسلة كتاب الرياض، ٢٠٠٥.

١٨ ـ **تعارف الحضارات**. ط ١. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦.

١٩ ـ **الإسلام والمدنية.. حوارات حول الفكر الإسلامي قضاياه ومسائله وإشكاليّاته**. ط ١. بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٧.

٢٠ ـ **هاملتون جيب وكتابه الاتجاهات الحديثة في الإسلام**. ط ١. الرياض: كتيّب المجلة العربية، ٢٠٠٧.

٢١ ـ **الإسلام والإصلاح الثقافي**. ط ١. القطيف: أطياف للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

٢٢ ـ **الإسلام والتجديد.. كيف يتجدّد الفكر الإسلامي؟**. ط ١. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨.

٢٣ ـ **محمد إقبال والتجديد الديني**. ط ١. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨.

٢٤ ـ **هل المثقفون في أزمة؟**. ط ١. حائل: النادي الأدبي؛ بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٩.

٢٥ ـ **نحن والثقافة.. تأملات في مجالنا الثقافي ومستقبليّاته**. ط ١. الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، كتاب الرياض، ٢٠٠٩.

٢٦ ـ **الحوار في القرآن.. نماذج ومبادئ**. ط ١. الرياض: مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، ٢٠١٠.

٢٧ ـ **الإسلام والعولمة.. لماذا لا تكون العولمة مكسباً لنا؟**. ط ١. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٠.

٢٨ ـ **الإسلام والحداثة.. من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلاميّة**. ط ١. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٠.

هذا الكتاب

«يضمّ هذا الكتاب مجموعة من الكتابات التي نُشِرَت في تسعينيّات القرن العشرين، خلال الفترة الممتدّة بين سنة ١٩٩٢م إلى سنة ١٩٩٨م، وهي الحقبة التي شهد فيها الفكر الإسلامي طوراً مهمّاً ومؤثّراً في مساراته ومسلكيّاته الفكريّة والتاريخيّة، وارتسمت فيها تغيّرات وتحوّلات شديدة الفاعليّة والتأثير في المجال الإسلامي بصورة عامة.

والدّارسون والمهتمّون بحقل الإسلاميّات المعاصرة سيظلّون في حاجة مستمرّة إلى العودة إلى هذه الحقبة، والتوقّف عند أحداثها وتطوّراتها الفكريّة والسياسيّة، وذلك لأهمّيتها من ثلاث جهات: **من جهة ما قبلها**، لكون هذه الحقبة متّصلة ومتفاعلة مع حقبتي السبعينيّات والثمانينيّات. **ومن جهة خاصة بها**، لكونها تمثّل خاتمة القرن العشرين الذي شهد أحداثاً كبرى غيّرت مجرى التاريخ الإنساني. **ومن جهة ما بعدها**، لكون هذه الحقبة جاءت متصلة بالقرن الحادي والعشرين.

وتنتمي هذه الكتابات، كما هو واضح، إلى حقل الإسلاميّات المعاصرة، وتُعنى بدراسة الفكر الإسلامي المعاصر، ومن حيث التوصيف هي كتابات استطلاعيّة في الأساس تتوخّى رصد وتوثيق المواقف والتصوّرات الإسلاميّة المعاصرة، وتكوين المعرفة بها، وذلك من خلال العودة إلى نصوص ومقالات تتعلّق بجملة من المفاهيم الأساسيّة والملحّة».

الثمن: ٧ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-533-68-1



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com